سلسلة أبحاث المؤتمرات / ١

مائة عام على تحرير المرأة

الجزء الثاني

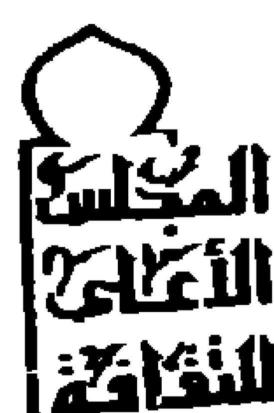


المجلس الأعلى للثقافة

سلسلة أبحاث المؤتمرات /١

مائة عام على تحرير المرأة

الجزء الثاني



الجزء الثانى

أوضاع المرأة القانونية
والاقتصادية والاجتماعية

مدى مشروعية وراثة الأعمام حال كون ذرية المتوفى إناثاً

أحمد محمود صبحى

بين السنة والشيعة وحقوق المرأة

حملت إلينا الأنباء في صحف الاثنين ٥ يوليو ١٩٩٩ نتيجة انتخابات مجلس الأمة الكويتى، وما يحمله من فوز ساحق للمعارضة، وأن جهوداً بذلت من أجل الحصول على موافقة المجلس على تمرير مرسوم أمير الكويت على منح المرأة حق المشاركة فى الانتخابات تصويتاً واقتراعاً، والخوف من عرقلته من جانب التيار الإسلامى السنى بينما يؤيده رجال الدين من الشيعة.

يشير إلينا النبأ على هذا النحو إلى خلاف مذهبى بين السنة والشيعة حول مسألة تبدو سياسية. إنه من المفهوم أن يحدث الخلاف بين المثقفين والليبراليين من جهة وبين الإسلاميين ورجال القبائل من جهة أخرى حول حقوق المرأة، أما أن يكون الخلاف بين السنة والشيعة حول القضية فذلك ما يبدو غامضاً.

ومن ناحية أخرى ليست هذه القضية الوحيدة بصدد حقوق المرأة التى يختلف عليها المذهبان، فبصدد الوصاية على الأيتام فإنها فى المذاهب الفقهية السنية الأربعة للأعمام – إن لم يوجد الجد – بينما هى للأم فى المذهب الجعفرى أو الشيعى، وبعد أن كثرت الشكاوى فى محاكم الأحوال الشخصية فى مصر من أن بعض الأعمام يأكلون حقوق الأيتام، فإن المرحوم الشيخ محمود شلتوت اتخذ فى الستينات قراراً جريئاً باعتبار المذهب الجعفرى مذهباً خامساً يجوز التعبد والعمل به فى العبادات والمعاملات، ومن ثم غدت الوصاية على الأيتام للأمهات لا للأعمام.

وحينما كانت مصر خاضعة للدولة الفاطمية الشيعية كان الخلفاء يعينون للأحوال الشخصية أربعة من الفقهاء: اثنان من أهل السنة واثنان من أهل الشيعة أحدهما إسماعيلى والآخر اثنى عشرى، ولا خلاف بين الاثنين فى المسائل الفقهية؛

فكلاهما ينتسب إلى الأمام جعفر الصادق، فكان الأعمام يتكلمون إلى الفقيه السنى بينما الأمهات والأرامل والبنات إلى الفقيه الشيعى، مع أن شعب مصر كله سُنِّى، مما يدل على خلاف جذرى بين السنة والشيعة بصدد حقوق المرأة.

وما زال فى البلاد الإسلامية التى يتقاسمها السنة والشيعة كلمتان، أن يلجأ من كانت ذريته من الإناث إلى المحكمة الجعفرية طالباً تطبيق المذهب الجعفرى على تركته بعد موته، حيث تزول التركة كلها للبنات ولا شيء فى ذلك للأعمام، وليس فى ذلك مخالفة للشرع أو للنص القرآنى كما يبدو لأول وهلة، وإنما يحصل البنات على الثلثين بموجب نص الآية:

"فإن كُنَّ نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك " (النساء :١١) ثم يحصلن على الثلث الباقى بموجب الوصية.

ويثور خلاف فقهى بين المذاهب السنية الأربعة وبين المذهب الجعفرى حول الوصية، أما المذهب السنى فيستند إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (لا وصية لوارث)، ومن ثم لا يحق للمسلم أن يوصى لأحد ورثته، وأما المذهب الجعفرى فيستند إلى قوله تعالى فى سورة البقرة "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف ..."(آية: ١٨٠) مما يجيز الوصية للوارث.

وأما حديث الرسول (ص) "لا وصية لوارث" فيعتبره الشيعة ناقصاً تتمته (إلا فى الثلث).

خلاف فقهى دقيق حول موضوع النَّسخ : هل يجوز أن ينسخ الحديث آية قرآنية؟ حيث يجيز ذلك ثلاثة من المذاهب السنية الأربعة ماعدا الشافعى، من ثم فالآية الواردة فى سورة البقرة قد نسخها حديث : لا وصية لوارث، بينما لا يجيز الشيعة إطلاقاً أن ينسخ حديث آية قرآنية فضلاً عما أوردوه من تصحيح أو تتمة للحديث.

وخلاصة القول: إنه ليس فى القرآن الكريم أدنى إشارة إلى حق الأعمام فى الميراث حال كون الذرية من الإناث، وغنى عن البيان ما يلجأ إليه الآباء حتى لا يرث الأعمام من بيع صورى أو هبة فضلاً عما يدعه موضوع إرث الأعمام من حقد وضغائن بين أولى الأرحام أو بين البنات والأعمام.

ومع شديد التقدير لفقهاء أهل السنة، فإنه ينبغى ألا يغيب عن البال المناخ الذى كان سائداً فى الدول السياسية آنذاك والذى عبر عنه شاعرهم.

أنّى يكون وليس ذاك بكائن *** لبنى البنات وراثةُ الأعمامِ

فهل من قرار جرىء يتابع مسيرة المرحوم الشيخ محمود شلتوت فى التقريب بين السنة والشيعة و ينفض عن المذهب السنى اتهام العلمانيين لهم بالرجعية؟

وأخيراً رداً على سؤال قد يثار : ولمَ كان المذهب الشيعى أكثر تحرراً بصدد حقوق المرأة من المذهب السنى؟ لأن آل البيت إنما استمدوا نسبهم إلى الرسول من سيدةٍ هى فاطمة الزهراء.

هل لوراثة الأعمام حال كون ذرية المتوفى إناثاً سندُ شرعى من كتاب أو حديث؟

أشرت فى مقال سابق إلى أن المذهب الجعفرى – مذهب الشيعة الإمامية – لا يجعل للأعمام أى حق فى الميراث، وإنما تؤول التركة كلها للبنات، ولأن محور المقال يدور حول التقريب بين السنة والشيعة؛ فإن الانطباع الذى يخرج به قارئ المقال هو أن الشيعة أكثر إنصافاً للمرأة من أهل السنة مما لا يرضى البعض، ومن ثم امتنعت بعض الصحف عن نشره حتى مجلة "نصف الدنيا" التى يفترض فيها أنها تتبنى قضايا المرأة.

أشكر بهذه المناسبة كل الشكر رئيس تحرير "الأسبوع" التى أتاحت لى عرض هذه القضية الاجتماعية بقدر ما لها من جانب دينى.

وإن رائدى فى البحث هو القول المأثور : ما يقبح بعضه لا يهجر كله، كما أن ما يحسن بعضه لا يؤخذ كله، فهذه قضية صادقة منصفة فى كل بحث علمى أو حقيقة دينية، وأضيف إلى ذلك القول إنه ما من مذهب إسلامى قد تأثر بالحقيقة الدينية كلها، وأبسط مثال على ذلك قضية "تنصيب الإمام أو الحاكم" حيث يشترط أهل السنة أن يكون من قريش، بينما تقصره الشيعة على ذرية النبى (ص)، أما الخوارج فلا تقصره على قبيلة أو بيت مخصوص وإنما تجعله من المسلمين عامتهم وخاصتهم. فماذا تتبنى الدول الإسلامية منذ مئات السنين أو بالأحرى منذ سقوط الدولة العباسية، ألسنا جميعاً فى ذلك على مذهب الخوارج؟

أريد أن أقول إن القول بأن الشيعة أكثر إنصافاً للمرأة من أهل السنة ينبغى ألا يكون سبباً لإعراض أو نفور، ويقول تعالى :"ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ..." (المائدة: آية ٨).

عود إلى الموضوع

١- ليس فى القرآن الكريم أى حق للأعمام فى الميراث حال كون الشخص المتوفًى قد وهبه الله الإناث دون الذكور، وإن قوله تعالى :"فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك..." (النساء: آية ١١) لا يعنى إطلاقاً أن الثلث المتبقى للأعمام، بل لم تمنع الآية أى حق للبنات فى الثلث المتبقى بموجب مصدر شرعى آخر هو الوصية.

٢- أما بصدد الحديث الوارد فى صحيح البخارى: (لا وصية لوارث)، فإن البخارى أيضاً قد أخرج فى صحيحه – عن ابن عباس وعن سعد بن أبى وقاص، وكذلك فى صحيح مسلم فى باب الهبة أو الوصية – أنها الثلث بما يفيد أن من حق الأب أن يوصى لبناته بثلث التركة بعد حقهن بموجب النص القرآنى فى الثلثين.

٣- بل إن حقهن بموجب الوصية سابق على حقهن الشرعى، إذ إن القاعدة المتبعة فى تقسيم التركة البدء باستيفاء ديون المتوفى ثم الوصية ثم القسمة الشرعية، فالوصية سابقة على القسمة الشرعية لقوله تعالى ثلاث مرات فى تحديد نصيب كل من الزوجة أو الأم أو الزوجِ (الآيتان ١٢،١١ من سورة النساء) "من بعد وصية يوصى بها أو دين... " فضلاً عن قوله تعالى :"كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصيةُ للوالديْن والأقربين... "(البقرة: آية ١٨٠)

هذه آيات وأحاديث من منظور أهل السنة دون حاجة إلى الإشارة إلى الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) مع أنه أستاذ الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان (ت :١٥٠ هـ) أول أئمة أهل السنة، والذى قال مشيراً إلى جعفر الصادق : (لولا السَّنَتان لهلك النعمان) قاصداً السنتين اللتين قضاهما يتلقى العلم على يديه.

خلاصة القول: تمثل الابنة درجة أولى من القرابة بينما يمثل الأخ درجة ثالثة، فكيف يؤثر الأعمام علي البنات؟ لولا التدخل السياسى من الدولة العباسية التى أرادت أن تلتمس لنفسها سنداً شرعياً بانتسابهم إلى عم الرسول.

و عـد فقد أوردت الصحف أخيراً قصة قضية مرفوعة من أرملة على عم الأولاد؛ لأنـه أراد أن يستولى عـلى غرفة من شقتهم المقيمين فيها وراثةً عن أ يهم دعوى إقامة مشروع تجارى فيها تحت ذريعة حقه الشرعى بموجب القانون الحالى للمواريث، ولا يقـال حالـة فـردية ـل هـناك آلاف القضـايا الـتى تمـثل الشـقاق العائـلى بـين الأعمام والبنات.

ألا يصح عـد ذلـك تعديـل قـانون المواريـث سـداً للذرائع وإنصافاً لمن وهبهم الله الإنـاث دون الذكـور؛ ودرءاً للخصـام وقطع الأرحام التى أمر الله أن توصل؟ وفقاً للقاعدة الشرعية حيث المصلحة، فثم شرع الله، والله الموفق.

حول حقوق المرأة

فى أن المطالبة إيقاف قاعدة وراثة الأعمام حال كون الذرية إناثاً تستند إلى أدلة نقلية وأخرى عقلية.

أ - الأدلة النقلية

يَّـنا فى مقال سا ق إلى أن وراثة الأعمام حال كون الذرية إناثاً لا تستند إلى سند شـرعى غـير حديـث: (لا وصـية لـوارث)، و صـرف النظر عن أن تكملة الحديث لدى الشـيعة (... إلا فـى الثلث) مما يجيز الوصية فى الثلث للبنات، و صرف النظر عن أن الحديـث فـى صحاح أهل السنة يحدد الوصية الثلث، فإن قضية جواز الوصية للوارث تسـتند إلى آيـة محكمـة هـى قولـه تعـالى :"كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصيةُ للوالدين والأقربين حقا على المتقين" (البقرة: آية ١٨٠).

ولايجـوز القول نسخ هذه الآية بحديث: (لا وصية لوارث)؛ لأن آيات الأحكام الشـرعية كـلها محكمة، ولا تنسخ الآية إلا آية مثلها لقوله تعالى :"ما ننسخ من آية أو ننسـها نـأت بخـير مـنها أو مثلها" (البقرة: آية ١٠٦). ومن ثم اشترط الإمام الشافعى فـى نسخ الحديـث لآيـة أن يكون الحديث معززاً آية، فيكون النسخ قد وقع من آية لا من حديث.

القـول إذن استبعاد البنات من الوصية لا يستند إلى قرآن ولا إلى دليل حاسم من الـنقل. وقـد أشـرت فـى حديـث سا ق إلى أن هذه القاعدة إنما تستند إلى المناخ السياسى

الـذى كـان سـائداً زمـن الدولـة العباسـية التى حاولت أن تدعم سندها فى الحكم بالقوة بالقول بوراثة الأعمام. ولتنسق أحكام الميراث أو العكس؛ ذهب قائلهم إلى الزعم :

أنى يكون وليس ذاك بكائن *** لبنى البنات وراثة الأعمام

فإذا أضفنا إلى ذلك الجو العام السائد فى العصرين القديم والوسيط من نظام يحرم المرأة من أى سلطة أو حق أدركنا المبرر الحقيقى لوراثة الأعمام وسلب البنات حقهن.

ب - الأدلة العقلية

أشـرت إلى أن الأخـذ من البنات حقهن فى الميراث لإعطاء الأعمام أمر يتنافى مع العقـل؛ لأن قـرابة البـنات للمـتوفَى درجـة أولى، بيـنما قـرابة المتوفى له درجة ثالثة فكيف تؤثر قرابة الدرجة الثالثة على الأولى؟

ومـن ثـم كان من الطبيعى والمنطقى لإصلاح هذا الخلل أن يلجأ الآباء فى حياتهم إلى بـيع صـورى أو هبة مع ما يلقيه هذا الفعل فى روعهم، حتى إن كانوا غير متدينين من شعور بالإثم؛ لتوهمهم مخالفة ذلك التشريع مع أنه لا مخالفة وإنما حق مشروع.

وإذا اسـتندنا إلى الاجـتهاد – المصـدر الثالـث للتشـريع فى الإسلام – والاجتهاد هـنا يدعـم الـنص ولا ينفـيه أو يـتعارض معـه. والنص هنا كما أسلفنا الآية (١٨٠) من سـورة الـبقرة الـتى تؤكـد الوصـية للوالديـن والأقربين، فإن جميع أدلة الاجتهاد تؤكد الوصية للبنات، من ذلك. :

١ - قياس الغائب على الشاهد

إذا تسـاءلنا عـن الحكمـة الإلهـية فـى تحـريم الجمع بين الأختين فى الزواج أو الجمـع بـين المـرأة وخالـتها أو المـرأة وعمـتها، أجاب الفقهاء فى تعليل ذلك ما يترتب عليه من شقاق وبغضاء حين تغدو الأختان ضرتين.

ومـثل ذلـك حـادث بين البنات والأعمام فى الميراث، ولا يقف الضرر حال امرأة واحدة هى الأخت التى أضحت ضرة، وإنما بين جميع الأعمام وبنات الأخوة، وما سبق أن أوردتـه فـى مقـال سـابق عـن حـال العـم الـذى أراد أن يستولى على غرفة من مسكن البنات وأمهن للتجارة، مثل واضح على الشقاق والنزاع بين البنات وأعمامهن.

٢ - سد الذرائع

وتستند المطالبة بإيقاف وراثة الأعمام إلى قاعدة شرعية معروفة فى أصول الفقه، ألا وهى سد الذرائع، وذلك حين يتخذ العم من القانون الحالى للمواريث ذريعة للاستيلاء على حق للبنات بدعوى أن الشرع يبيح ويتيح له ذلك، والشرع من مثل هذا الفعل برىء، وهكذا تتضافر كل الأدلة من نقلية وعقلية لتوجب إيقاف القانون الحالى للمواريث الذى يبيح للأعمام رخصة ولا أقول حقاً للاستيلاء على ما هو حق للبنات.

فهل يقتدى فضيلة المفتى الحالى ومعه الإفتاء بشيخه وأستاذه محمود شلتوت رحمه الله لإيقاف قاعدة وراثة الأعمام؟ وهل يؤيده فى ذلك أحد رجال القانون بإقامة الدعوى أمام المحكمة الدستورية لإلغاء هذا النص المخالف للدستور المعارض لروح الشريعة الإسلامية السمحة التى لا تقر ظلماً ولا هضماً؟

وهل تتبنى مجلة "الأسبوع" الغراء هذه القضية من زاوية اجتماعية ولا أقول إلى من ينادى بحقوق المرأة من جماعات.

مائة عام بعد «تحرير المرأة» أين هى المرأة المصرية: شهادات من حياة سيدات يَعُلن أسرهن فى المناطق الحضرية الفقيرة

إيمان بيبرس

الجزء الأول: المقدمة

يبدأ قاسم أمين كتابه "تحرير المرأة" بهذه المقولة:

"إنى أدعو كل محب للحقيقة أن يبحث معى حالة النساء المصريات وأنا على يقين من أنه يصل وحده إلى النتيجة التى وصلت إليها وهى ضرورة الإصلاح فيها"

وأنا أود أن أقول إن هذه الورقة التى أقدمها إليكم الآن هى دعوة مماثلة.

فأنا لن أعرض هنا أرقاماً وإحصائيات قومية عمًا وصلت إليه بعض النساء المصريات.

وليس الهدف هنا التقليل من شأن الإنجازات التى حصلت عليها المرأة بصورة عامة.

ولكن هذه الورقة تحتكم إلى نتائج دراسة ميدانية تمت خلال ١٨ شهراً فى سبع مناطق حضرية فى القاهرة والإسكندرية.

تمت الدراسة فى :

- سبع شياخات حضرية تتسم بالفقر المركب.
- فقر فى الخدمات الأساسية.
- فقر مادى وفقر معنوى وعلمى.

تمت المقابلة مع:

- ٤٤٤ سيدة وفتاة فى هذه الفترة.
- وتمت مقابلة أكثر من ٦٠ رجلاً.
- وركزت الدراسة على وضع المرأة الاجتماعى والاقتصادى وعلاقتها بأسرتها والمجتمع والحكومة.

ولن أتطرق هنا إلى كل نتائج الدراسة ولن أذكر كل الحالات أو كل الشهادات، وإنما سأستعير بعض النتائج وبعض الشهادات الحية لإظهار واستعراض وضع "كثير" من النساء الفقيرات فى مصر، بعد مائة عام من كتاب تحرير المرأة.

ولذا أستعيد ما قاله قاسم أمين:

"أنى أدعو كل محب للحقيقة أن يبحث معى فى حالة النساء المصريات فى الطبقات الأقل من متوسطة فى حضر وريف مصر حتى نتفق على ضرورة الإصلاح".

وإن كان تركيز قاسم أمين على المرأة من الطبقات الوسطى فإننى أركز هنا على المرأة فى الطبقات الدنيا.

ولكن أولا: من هؤلاء السيدات ولماذا وقع اختيارى على حكاياتهن؟

إن السيدات اللاتى سأعرض حالاتهن هن أبناء الطبقة العاملة الريفية المهاجرة إلى المدينة. فهن من الطبقة العاملة ويعشن فى المناطق العشوائية منخفضة الدخل.

إن ما تكشفه دراسة هذه الحالات وتاريخ حياتها هو أن هؤلاء السيدات يواجهن بصفة عامة أنواعاً مختلفة من القهر خلال مراحل وفترات حياتهن المختلفة. وتبدأ معاناة المرأة من الختان فهو نوع من التشويه الجسدى وأيضا انتهاك للخصوصية. ويتبع ذلك الزواج المبكر والذى يستلزم (الدخلة البلدى ليلة الزفاف). هذه الحكايات توضح كيف تتعرض السيدات للتمييز فى المعاملة فى الطفولة ثم عند البلوغ من جانب أسرهن وأزواجهن والمجتمع على إطلاقه حيث يحرمن من التعليم لأنهن بنات. وتوضح أيضا كيف أن المجتمع يفرض أدوارا معينة ويحرم غيرها على المرأة. أخيرا، توضح الحكايات كيف تتواءم المرأة أحيانا وكيف تتغلب على هذه الأوضاع أحيانا أخرى.

وستعتمد الورقة فى معظمها على شهادات حية لسيدات مصريات من بعض المناطق العشوائية فى القاهرة والإسكندرية. وتجسد هذه الشهادات التضارب والتباين الشديد بين ما طالب به قاسم أمين من مائة عام - بالرغم من تواضع مطالبه - وما وصل إليه الحال فى بعض الأسر المصرية.

اعتمدت الدراسة على المنهجية الأنثروبولوجية ولذا فهى ليست دراسة

إحصائية تمثل كل أوحتى عدداً كبيراً من النساء المصريات وإنما هى صورة لبعض الحالات وشهادة حية لما يجرى فى بعض المجتمعات العشوائية فى مصر. وأفضل أن أقول إنها مقتطفات من حياة بعض النساء المصريات الفقيرات.

واقع النساء اللاتى تم دراستهن :

- ٤٤٤ سيدة على مدى ١٨ شهراً من الدراسة الميدانية.
- ٧ مناطق حضرية فقيرة.

وسأذكر بعض المؤشرات منها :

الضرب

٩٥٪ منهن يضربهن أزواجهن.

٦٠٪ يضربن بكابل الكهرباء.

٢٠٪ يضربن بالكفوف.

٢٠٪ يضربن بالشلوط أوالبوكس.

التعليم

٦٠٪ لم يكملن التعليم الابتدائى.

١٤٪ دبلوم.

١٦٪ لم يدخلن أى مدرسة.

١٠٪ إعدادى وثانوى.

العمل

١٢٪ يعملن فى مدارس أو حكومة.

٥٦٪ عمل غير رسمى (بائعات ودلالات وخادمات).

٣٢٪ لا يعملن.

الطلاق

حوالى ١٦٪ مطلقات منهن:

١٧٪ من الـ ١٦٪ هن اللاتى طلبن الطلاق أو أهلهن.

٣٥٪ طلاق غيابى من قبل الأزواج.

٢٠٪ طلاق بعد زواج الثانية (لإنجاب صبيان).

١٣٪ طلاق بدون سبب من قبل الزوج.

٥٪ طلاق من أجل الحالة الاقتصادية.

تقسم الورقة

تقسم الورقة لعدد من الأجزاء الفرعية. الجزء الأول كان مقدمة لشرح هدف الورقة ومنهجية البحث والدراسة التى تمت. أما الجزء الثانى فيتناول شرح لعالم قاسم أمين وواقع المرأة فى عصره فى صورة مختصرة للغاية وذلك لتوضيح الإطار الفكرى الذى تناقشه الورقة.

أما الجزء الثالث فيتناول صورة عن بعض أوضاع المرأة فى مصر بصورة عامة وخاصة بخصوص "حقوق المواطنة" وبعض الحقوق القانونية. أما الجزء الرابع فيتناول مقتطفات من حياة بعض النساء اللاتى تمت دراستهن ويركز هذا الجزء على:

١- الزواج المبكر.

٢- الحرمان من التعليم.

٣- نظرة تلك المجتمعات لعمل المرأة.

وأخيرا فهناك ختام هذه الورقة.

الجزء الثانى: عالم قاسم أمين

ولكن قبل أن نبدأ عرض الواقع لابد لنا من التحدث عن واقع المرأة فى عهد قاسم أمين ومطالبه وأثره على مجتمعه ووضع المرأة.

أولا : صورة المرأة فى عصر قاسم أمين:

١- فهى اجتماعيا لا وجود لها لعزلتها عن المجتمع مقيدة خلف الجدران.

٢- جاهلة – كما يقول: "ليس بين الأمهات إلا عدد قليل جدا يعرف القراءة والكتابة"[1].

٣- وهى داخل المنزل ليست كما يتوهم البعض ملكة لملكة المنزل وإنما كانت مخلوقا ضعيفا قد أعد ويعد للاستمتاع فقط.

ثانيا: وضع المرأة فى رأى قاسم أمين.

"إن الإنسان لا يحترم إلا القوة ولا يردع إلا بالخوف. ولما كانت المرأة ضعيفة اهتضم الرجل حقوقها وأخذ يعاملها بالاحتقار والامتهان وداس برجليه على شخصيتها فقد عاشت المرأة فى انحطاط شديد أيا كان عنوانها فى العائلة. زوجة أو أما أو بنتا. ليس لها شأن ولا اعتبار ولا رأى خاضعة للرجل لأنه رجل ولأنها امرأة واستعملها الرجل متاعا للذة، يلهو بها متى أراد ويقذف بها فى الطرق متى شاء، له الحرية ولها الرق، وله العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله، وله الضياء والفضاء ولها الظلمة والسجن، له الأمر والنهى ولها الطاعة والصبر، له كل شئ فى الوجود وهى بعض ذلك الكل الذى استولى عليه، ومن احتقار المرأة أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب، من احتقار المرأة أن يسجنها فى منزل ويفتخر بأنها لا تخرج منه إلا محمولة على النعش إلى القبر. من احتقار المرأة أن يعلن الرجل أن النساء لسن محلا للثقة والأمانة، من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل فى أى شئ يتصل بها فليس لها رأى فى الأعمال ولا فكر فى المشارب ولا ذوق فى الفنون ولا قدم فى المنافع الدينية وليس لها فضيلة وطنية ولا شعور".

مطالب قاسم أمين:

١ - المساواة فى التعليم (الابتدائى) وأن يكون التعليم جاداً وعلمياً.

أن تتعلم المرأة لتقوم بكل الأعمال المدنية وأن تشتغل بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة.

أدرك قاسم أمين أن افتقار المرأة إلى الاستقلال الاقتصادى وبعدها عن ميادين العمل المنتج فى المجتمع جعلها تابعة وخاضعة لمن يسد رمقها ويضمن لها مقومات الحياة وضروريتها.

> "إن إعفاء المرأة من أول واجب عليها وهو التأهل لكسب ضروريات الحياة بنفسها، هو السبب الذى جر ضياع حقوقها، فإن الرجل لما كان مسئولا عن كل شئ استأثر بالحق فى التمتع بكل حق، ولم يبق للمرأة حظ فى نظره إلا عما يكون لحيوان لطيف يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازم تفضلا منه، على أن يتسلى به"(٢).

٢ – وفى كتاب المرأة الجديدة نادى قاسم أمين بأن تعمل المرأة بالعمل السياسى وأنه من الممكن أن تعمل بالمناصب السياسية لو أتيح لها فرصة المران واكتساب الخبرات التى يملكها الرجل.

لذا فإن وضع المرأة فى وقت قاسم أمين والموروث الفكرى فى ذلك الوقت يوضح لِمَ كانت أحلام قاسم أمين وجيله فى هذا الميدان متواضعةً جدا – لوقورنت بما تطلبه المرأة الآن. وبرغم تواضع هذه المطالب إلا أنها أحدثت ثورةً حقيقية وتغيراً جذرياً فى فكر المجتمع فى ذلك الوقت. ولكن هل اختلفت الأوضاع الآن؟

الجزء الثالث: بعض من واقع المرأة الآن فى مصر بصورة عامة

طبقا للدستور المصرى كل المصريين مواطنون متساوون فى الحقوق بغض النظر عن النوع والسن واللون والأصل والدين. وكمصرية أعتقد فى دستورنا وفى حقى فى المواطنة الكاملة. هذا الافتراض الزائف تفتت إلى قِطَع، ففى صباح أحد أيام السبت تقدمت لتجديد جواز السفر. فجواز سفرى السابق صدر بتاريخ فبراير ١٩٩١ خلال المدة البينية تزوجت لكننى لم أغير حالتى الاجتماعية فى الأوراق الرسمية مثل البطاقة الشخصية أو جواز السفر. بالنسبة للدولة اعتبر مازلت غير متزوجة وبالتالى أتمتع بالمواطنة الكاملة وعندما تقدمت لاستخراج جواز سفر جديد كامرأة متزوجة أى كزوجة، نظرت إلى الدولة على أننى تابعة. رفض الموظف الحكومى أن يصدر لى جواز السفر الجديد ولا حتى أن يراجع أوراقى حتى يأتى زوجى بنفسه ويقر كتابةً بالموافقة على إصدار جواز السفر وبالتالى إعطائى أذناً واضحاً بالسفر خارج البلاد. السيدة البالغة المصرية لا يمكن أن تترك الدولة بدون إقرار بالموافقة من زوجها. والزوج له الحق فى أن يمنعها من السفر من خلال تسجيل اسمها ضمن قائمة المجرمين الذين تمنعهم الدولة من السفر للخارج. أما الزوج من ناحية أخرى فلا يحتاج إلى موافقة زوجته كتابة أو شفاهة لكى يغادر البلاد. وهنا تيقنت تماما أن السيدات بما فيهن شخصى لسن على قدم المساواة مع الرجال.

إن السيدات فى مصر يعتمدن على أفراد أكثر قوة، عادة الرجال، ليمثلوهن فى الهيكل العام والسياسى (بادن وآخرون ١٩٩١). عادة يمثلهن الآباء أو الأزواج. فعادة

يـتم تسجيل أسمـاء السـيدات الفقـيرات الأمـيات فـى بطاقـات آبائهنّ أو أزواجـهن ولا يستخرجن بطاقات خاصة بهن خاصة أن كثيراً منهن لا يملكن من الأصل شهادة ميلاد. بالإضـافة إلى ذلك لا تعطى السيدات المصريات الجنسية المصرية لأطفالهن مثل الرجال. لذلـك فمواطـنة السـيدات يـتم تمثـلها مـن خـلال أقاربهن الذكور لأن مواطنة السيدات ووجودهـن القـانونى يحـدد مـن خلال أزواجهن أو الأقارب الذكور بالتالى مواطنـتهن لا تؤخـذ فـى الاعتـبار مـن جانـب الدولـة كمتسـاويات مع الرجال وبهذا المعنى فالمواطنة للسيدة المصرية ناقصة.

وفـى رأيـى فـإن هـناك سبباً أساسياً وراء ما يسمى المواطنة الناقصة للسيدات ألا وهـو موضـوع الحماية والدفاع كأساس للمواطنة.. ويقوم ذلك على الافتراض بأن الرجال لديهم القدرة على حماية السيدات وأن السيدات يحتجن لهذه الحماية هذا التفريق بين الـرجال والسـيدات كحـامى ومحمىّ يؤثر على علاقة السيدات بالمواطنة فعدم المشاركة التاريخـية للسـيدات فـى الجـيش سـاهمت فـى اعتـبارهن مواطـناً مـن الدرجة الثانية وأخـرت تمـتعهن بالمواطـنة الكاملـة[٣] والارتباط التاريخى للفضيلة والرجولة بالجيش عزز الانشقاق العام والخاص وقلل من حق المرأة فى المشاركة فى العمل العام[٤].

إذا اتبعـنا نفـس المـنطق فسـنجد أن الأسـر المصـرية تحـرص على أن أبناءهم من الذكـور يكون لديهم بطاقة شخصية أكثر من حرصها على ذلك بالنسبة للإناث. ويرتبط ذلـك بشدة بمسألة الالتحاق بالجيش. فالدولة تعاقب الرجال البالغين اكثر من ١٦ عاما إذا لم يحملـوا بطاقة تحقيق الشخصية ولا يطبق ذلك على السيدات وتعد البطاقة وسيلة الدولة لمتابعة أن كل الرجال مسجلون لطلبهم للخدمة العسكرية.

ويحمل ذلك فى طياته تعقيدات تتعلق بوضع المرأة القانونى والمواطنة. فى مصر، فالصفة القانونية مرتبطة بهذه الورقة الصغيرة التى تصدرها الدولة والتى تسجل الاسم والسـن والـنوع والعـنوان وديانـة حامـلها. وبدوق البطاقة لا يستطيع الشخص الحصول عـلى جـواز السـفر ورخصـة القـيادة أو العمـل فـى وظـائف القطاع العام أو الخاص. ولا يسـتطيع الوصول للخدمات التى تقدمها الدولة فبالنسبة للدولة الشخص الذى لا يحمل بطاقـة يعتـبر غـير موجـود قانونا ولأن السيدات لا يلتحقن بالقوات المسلحة فالدولة لا

ترى أنه من الضرورى أن السيدة تحمل بطاقة هوية وفى معظم الأحوال اسم السيدة يضاف فى بطاقة الأب ثم فى بطاقة الزوج. وكما ظهر فى نتائج هذه الدراسة، عدم قدرة السيدات على الحصول على بطاقة كانت واحدة من أخطر المعوقات للحصول على الخدمات الحكومية الاجتماعية.

بالإضافة إلى ذلك، إجراءات إصدار البطاقة معقدة للغاية ومحبطة للسيدات وتشير الخولى إلى:

"الإجراءات البيروقراطية والمتطلبات الضرورية لإصدار البطاقة لسيدة أمية تبلغ من العمر ٤٠ عاما معقدة ومطولة. فطالبة البطاقة لابد أن تقدم شهادة ميلاد ولابد أن يوقع على استمارة البطاقة ٢ من الموظفين الحكوميون يعرفونها شخصيا ثم تختم الأوراق بخاتم الدولة وأن يكون لديها الشجاعة على أن تنهى هذه الإجراءات بقسم البوليس. ولكن العديد من السيدات اللاتى يعشن فى المناطق العشوائية لم يولدن بالقاهرة وليس لديهن شهادة ميلاد، وعملية استخراج مستخرج رسمى من شهادة الميلاد تقريبا مستحيلة خاصة إذا كانت السيدة لا تملك المال أو الوقت للذهاب إلى القرية أو محل الميلاد والقدرة على التعامل مع الموظفين هناك بالإضافة إلى ذلك فالموظفون فى هذه الأماكن ليسوا ودودين مع السيدات ويصيبوهن بالإحباط (انظر الخولى ٥: ١٩٩٤).

وعلى مستوى آخر، بالرغم من أن العديد من النصوص بالقانون المصرى مازالت ضد المرأة، فقانون الأحوال الشخصية الذى تحكمه مبادئ الشريعة الإسلامية هو الأكثر شهرة وذيوعاً حيث يؤثر على حياة ووضع المرأة فى نطاق أسرتها والمحيط الذى تعيش فيه[٥]. لا تتمتع المرأة بنفس الحق الذى يتمتع به الرجال فيما يتعلق بالطلاق. فالسيدة مضطرة للذهاب إلى المحكمة لتثبت الضرر لكى تحصل على الطلاق.

وفى بداية هذا القرن، كان من المكن أن يتم تطليقها على هوى زوجها وكانت الزوجة لا تستطيع أن تطلقه (ومازال الأمر كذلك إلا فى حالة نص عقد الزواج على ذلك). وبذلت العديد من المحاولات من جانب الرجال والسيدات لتعديل هذه النصوص. ولكن تم تعديل القليل وقوبلت معظم الاقتراحات بالمقاومة الشديدة (بيبرس ٣١: ١٩٨٨).

ومن ناحية أخرى فطبقا للقانون الجنائى لا يوجد تمييز بين مرتكبى الجريمة نظريا. فالعقاب يطبق على المجرم بغض النظر عن الطبقة أو الأصل أو النوع. لكن فى مصر يتم التمييز ضد المرأة سواء بسبب نصوص بعض القوانين فى حد ذاتها أو تعانى السيدات من هذا التمييز بسبب أسلوب تنفيذ بعض القوانين.

ومن الأمثلة الصارخة لهذه النصوص جريمة الزنا حيث أن السيدات لا يعاملن على قدم المساواة مع الرجال. فالرجل لا يعتبر مجرماً إذا لم يضبط مع سيدة أخرى فى فراش الزوجية. ومن ناحية أخرى، تعتبر المرأة زانية إذا ضبطت متلبسة مع رجل غريب فى أى مكان. وطبقا للقانون المصرى، قتل الزانية من جانب زوجها هو دفاع عن الشرف وبالتالى يخفف الحكم لكن المرأة يحكم عليها بالسجن والأشغال الشاقة مدى الحياة إذا قتلت زوجها(٦). بالنسبة للجرائم غير الأخلاقية مثل البغاء تعاقب السيدات فقط وفى معظم الحالات يعتبر الرجل شاهداً ضد المرأة.

لو نظريا تمت معاملة المواطنين على قدم المساواة أمام القانون، فالتمييز ضد المرأة بسبب نوعها الاجتماعى لا يعنى فقط أن القانون متحيز للنوع لكن أيضا يعنى أن الدولة لا تعتبر السيدة مواطنة على قدم المساواة مع الرجل. وواضح أن كثيراً من القوانين القائمة والأعراف تعزز من تقليل مواطنة المرأة وهذه هى الأدوات التى تستخدم للسيطرة على حياة المرأة وجسدها لصالح الرجل وتهميش مكانة المرأة الاقتصادية والاجتماعية.

وبالرغم من إقرار الدستور بالمساواة، فإن نصوص القانون وتفسير القضاة لبعض النصوص متحيزة جدا ضد المرأة وبالرغم أنه من المفترض أن تلك النصوص تتمشى مع الشريعة الإسلامية كما هو الحال فى الزواج والطلاق والزنا. ولكن فى الواقع فإن الشريعة الإسلامية أقل تحيزا. فطبقا للإسلام وفى التشريعات الواضحة جدا من المستحيل تقريبا أن تثبت جريمة الزنا وبالتالى عقاب المرتكبين. وفى الحالات النادرة التى يعترف فيها الزانى يتم رجم كل من الزانى والزانية حتى الموت فالرجل لا يتحول إلى شاهد ويطلق سراحه.

الجزء الرابع: مقتطفات من حياة بعض النساء (شهادات حية).

١ – هدية:

هذه قصة امرأة قوية وذكية تعلمت هدية كيف تتكيف مع المواقف المتغيرة عندما أصبحت المصدر الأساسى لقوت أسرتها بدلا من زوجها الذى لم يعد يتحمل مسئوليته. حياة هدية مليئة بالأمثلة التى تبين كيف تتعرض المرأة للاضطهاد فى مختلف مراحل حياتها تزوجت هديه فى سن مبكرة من رجل فرضته أسرتها عليها.

"أسمى هدية اتولدت فى قرية صغيرة بس اتربيت وعشت فى القاهرة. رحت المدرسة بس مكملتش عشان أهلى جوزونى. الأول ابن عمتى أتقدم بس أهلى رفضوا عشان هوة كان فقير وماعندوش شغلانة مع انى كنت عاوزاه بس طبعا ماقدرش أتكلم. راحم مجوزنى واحد صاحب اخويا كان بيشتغل معاه فى المصنع. ساعتها كان عندى ١٢ سنة وهوه كان عنده بتاع ٣٥ سنة".

بداية تجربة زواج هدية كانت مخيفة. ففى مصر ليلة الزواج هى ليلة فض البكارة حيث من المتوقع أن تكون المرأة بكرا. بكارة المرأة ليست ملكها فقط بل هى دليل الشرف لكل الأسرة والاحترام الذى تحظى به من الآخرين لكى تمارس الأدوار المحددة فى المجتمع، فالقواعد والأعراف القائمة وضعت للتأكد من أن السيدة تحافظ على شرفها وعفتها لذلك على السيدة أن ترعى شرف الأسرة (جودارد ١٦٧: ١٩٨١). من بين هذه الأنظمة والطقوس هناك اثنان من الممارسات الشائعة والسائدة التى وجدتها فى معظم الأماكن التى أجرى بها البحث. أولها هو ختان الإناث (طهارة البنات) وثانيها هو الدخلة البلدى أو فض غشاء بكارة العروسة الصغيرة باليد لتثبت لأقاربها والمجتمع أنها بكر وأنها حافظت على شرفها الذى هو شرف أسرتها".

" كنت صغيرة قوى ودخلوا عليه واترعبت ومن يومها وأنا متعقده من الجواز. أنا عمرى ما هاعمل كده فى بنتى أبدا وعمرى ما هاظلمها واعرضها للدخلة البلدى".

أرادت هديه أن تكمل تعليمها لكن فى البداية أسرتها ثم زوجها منعوها من تحقيق هذا الهدف.

"أنا طلعونى من ثالثة ابتدائى عشان أبويا قال مافيش بنات عندنا تعرف أكثر من إنها تفك الخط مع إنى كنت شاطرة خالص. وبعد كده كنت أروح عند جارتى صفية وأذاكر معاها وكنت بفهم أحسن منها مع إنها كانت بتروح المدرسة. وأمى كانت بتزعق فيه وتضربنى لما اقولها إنى عاوزة أسافر وأشوف الدنيا وقالت لى إنها جوزتنى بدرى لأنها كانت خايفة عَليّة من أحلامى. ولما اتجوزت كنت عايزة أكمل تعليمى واروح محو الأمية بس جوزى موتنى من الضرب".

كامرأة تتحمل المسئولية المالية والقانونية والاجتماعية للأسرة واجهت ضغوطاً عديدة وجود زوجها لم يكن ميزة فى حياتها فى صراعها ولم يساعدها على متاعب الحياة. لقد واجهت متاعب فى كل قرار اتخذته. ووجد تشانت أن السيدات فى المكسيك والفلبين يمررن بنفس العملية حيث يتم التمييز ضدهن لأنهن بدون رجل ولكن مع الوقت اكتسبن الثقة وتمكن من تسيير حياتهن (٢٠٠:١٩٩٧).

"بالطبع، كل شئ فى الأول كان أصعب بكثير. لم يكن الرجال فى السوق طيبين معى واعتقدوا أنى صيد سهل لأن جوزى كان دائما سكران كنا مضطرين لتجديد رخصتنا كل سنة، وكنت استنى بالساعات فى المكتب الحكومى والسبب أنى واحدة ست. وكان الموظفون يسألونى ليه باشتغل وإذا كان ماليش راجل... وكنت باخاف فى البداية واعتقدت أننا مش هاننجح فى الحياة وإن الرخصة هايسحبها مننا وإن أولادى هايموتوا من الجوع. وعلشان ولادى اتحملت واثبت نفسى علشان أنا هدية حقيقية لأسرتى".

٢ – ألفت:

اسمها ألفت.. ولدت عام ١٩٦٧. كان والدها يعمل موظفا فى مصنع قطاع عام كبير. والدتها كانت ومازالت ربة منزل لديها أختان وأخوان ذكور كلاهما أكبر منها.

ومن أشكال الاضطهاد والتمييز الشائعة ضد الفتيات هو حرمانهن من الحق فى حياة افضل من خلال التعليم. ومثل قصة هدية، كانت ألفت تلميذة ماهرة ولكن لم يتم تشجيعها لاستكمال تعليم أعلى بحجة أنها بنت وسوف ينتهى بها الحال وتصبح زوجة وأماً. لعبت أسرتها وبصفة أساسية الأخوة الذكور دورا كبيرا فى تقليص تطلعاتها لتعليم أفضل.

فقد كانت شاطره جدا فى المدرسة. وعندما وصلت الصف الرابع أخذت مكان الأخت التى تزوجت لمساعدة الأم فى العمل المنزلى..

" كنت أروح البيت كل يوم بعد المدرسة وافضل لغاية نص الليل أنظف وأغسل وأجهز الطعام لأخوتى الصغار والكبار. وكان لازم أكون دائما مستعدة لتسخين المية لأى من أخوتى الذكور لو عازوا يستحموا. أخيرا، أبويا قال لى لما شافنى تعبانة ما دمت مش قادرة على المدرسة والبيت أنى اسيب المدرسة وزعلت خالص وقعدت أعيط واترجاه افضل وأنى هابطل اشتكى بس من غير فايدة".

لذلك تركت المدرسة ومكثت فى المنزل وأخذت دورها كخادمة للرجال فى المنزل بعد شهور، وقبل بداية العام الدراسى التالى تم تطليق أختها وعادت إلى المنزل وأخذت مكانها فى المنزل وبدأت تساعد الأم فى أعمال المنزل. بعد أن توسلت إلى والدها عادت ألفت إلى المدرسة ونجحت بدرجات ممتازة.

"رجعت المدرسة ونجحت فى الابتدائية بنمر ممتازة وكنت ممكن أروح أحسن مدرسة ولكن اخويا صمم أنى أروح المدرسة اللى جنبنا علشان ماخروجش من الحتة وكانت مدرسة مستواها التعليمى وحش. ومع ذلك

نجحت بنمر هايلة فى الإعدادى وكان ممكن أروح ثانوى
عام بس برضك أهلى ماوفقوش علشان أنا بنت وكفاية
عليّة التعليم المتوسط وهما كده كل شوية يقتلوا أحلامى".

وأكملت تعليمها بالمدرسة الثانوية التجارية بدرجات ممتازة وكان من الممكن أن تلتحق بالجامعة ولكن أخاها ووالدتها رفضا ذلك.

"أمى كانت ضد أنى أكمل تعليمى عشان تكاليف التعليم
ولأنها كانت عايزانى أساعدها فى البيت. وكان أخويا فى
الجامعة وقال أن الجامعات ملاهى ليلية والبنات خليعات
ومش متربيات وعشان كده أخواتى اللى مش شطار زيى
كملوا فى الجامعة وانا قعدت هنا اخدمهم.

بداية عمل ألفت مثلت نقطة تحول فى حياتها فتغير دورها فى الأسرة ولكن ليس التزاماتها أو مكانها أو وضعها فتحولت إلى مصدر دخل للأسرة ولكن ليست صاحبة القرار فى الحقيقة، تم تهميشها تماماً من عملية اتخاذ القرار فى الأسرة ويبرهن على عدم تحقيقها ميزة، القيود التى فرضت عليها سوء معاملة والدها وإخوتها الذكور ووالدتها لها ازداد، ودورها كمصدر وحيد لدخل الأسرة تزايد أيضا.

ليس فقط السيدات يتعرضن لأوقات عصيبة فى تحملهن لمسئولية مزدوجة وأعباء عمل داخل وخارج منازلهن لكن أيضا يتحملن تحكم الوالدين فى حياتهنّ وأيضا المرأة عندما تخرج للعمل تتقاضى أجراً أقل من الرجال وتتعرض للتحرش الجنسى والإثارة الجنسية.

"بدأت أول شغلانة فى محل أحذية لمدة سنتين كنت
باشتغل بجد من الساعة سبعة الصبح وحتى سبعة مساء،
وكنت مضطرة إنى أعمل كمان كل أعمال المنزل لما ارجع
البيت. واعتدت النوم بعد نص الليل كل يوم وانى اصحى
مع الفجر كنت بأخذ ٢٥ جنيها فى الأسبوع فى حين أن
الرجال اللى كانوا بيشتغلوا معايا فى المحل وبيعملوا

نفس شغلى كانوا بيأخذوا ٤٠ جنيها. كنت مضطرة لأن اسلم مرتبى لأبويا وكان بيدينى ٥٥ قرش يوميا كمصروف أصل أبويا ماكنش عنده دخل ثابت ولكن وحتى لما كان بيجيلوا فلوس كان يأخذ مرتبى".

ولما كنت أحب أجيب لنفسى حاجة جديدة من فلوسى كان بيضربنى وكان يقول لى إن البنت عيب تقرر شئ لنفسها وأنه بيأخذ فلوسى ليكبح جماح الشيطان جوايا حتى لا أفكر أننى كبرت ومن الممكن أن استقل عنه".

وتعد قصة ألفت مثلاً جيداً لمتغير هيكل الأسرة الأبوى، وحيث تتولى الإناث مسئولية الأسرة نتيجة لتآكل القوة المادية والاجتماعية للرجال. (أسرة المعيشة النمطية) أفسحت المجال لهياكل جديدة حيث السيدات أصبحن ليس فقط يشاركن فى المسئوليات لكن أيضا، فى حالات عديدة، يتحملن المسئولية المالية والقانونية والاجتماعية للأسرة بشكل كامل ولكن بالرغم من أن دور السيدات فى الأسرة قد تغير وأعباءهن زادت إلا أن التزاماتهن وتوقعات المجتمع منهن لم تتغير. مما أدى إلى زيادة العبء والاضطهاد تجاههن ولقد ظهر نوع آخر من الأنماط الأبوية حيث السيدات المساهم الرئيسى من الناحية الاقتصادية ولكن ليس بالضرورة أن يكنّ الأساس فى اتخاذ القرار ولا متمكنات على قدم المساواة مع الرجال.

عمل المرأة

أما القصة الأخيرة فهى قصة عنتر وزوجته آمال:

كان لقائى الأول مع آمال فى عيادة الجمعية الأهلية التى كنت أقوم بالبحث من خلالها وقد تكلمنا عدة مرات ثم ذهبت إلى لقاء زوجها.

وكانت آمال موجودة فى العيادة تعالج من كدمات وجروح مختلفة فى جسدها ادعت هى للدكتورة أنها نتيجة وقوعها من فوق سطح منزلها المكون من دور واحد فى إحدى المناطق العشوائية فى القاهرة.

أنـا اسمى آمال عندى ٣٠ سنه متجوزة من يجى ١٥ سنه، أنـا طلعـت من المدرسة لإن أبويا قال أن البنات ما لهومش غـير تعلـيم شـوية كده وكفاية تضييع فلوس، كل أخواتى البنات ماتعلموش والصبيان تعلموا لغاية الدبلون اتجوزت عنتر وكان ساعتها شغال سباك وبيكسب كويس قوى كنت صـغيرة وحلـوة وجاب لابويا غوايش وسلسلة وحلق ذهب وكـان عـنده أودة جاهـزة وابويـا فرح لأن احنا ٦ بنات و٤ صـبيان وكلـنا هم على قلبه. اتجوزت عنتر وفضلنا حلوين كام سنه لغاية ما بطل يشتغل والعيال فى مدرسة والعيشة صـعبة. وبعديـن قلـت له أنـا عـاوزة اشـتغل فراح ضربنى وبهدلنى كل مدة يوعدنى إنه ها يشتغل والعيال اتبهدلت خـالص. وحاولـت كـام مـرة اشـتغل من وراه وأروح انظف البـيوت وأخـرها كانـت الـنوبة دى وأخـرتها ضـربنى لما موتنى".

وكان رأى عنتر:

"الســتات مــالهومش شــغل دى لوالســت اشــتغلت يــبقى
خـراب عـلى البيت تركب على الراجل وتدلدل رجليها -
لـو اشـتغلت يـبقى الراجل مالوش لازمة وتقدر تجيب له
جبـنة رومـى وفـراخ ومـا يقـدرش يسـألها جابت الفلوس
منين لو قبل وأكل الحاجات دى"
لو سيبتى الست لوحدها وطلعت بره وشافت سواق تاكسى
وغواها بسلسلة ذهب يبقى قولى على جوزها السلام.

لم يكـن ذلـك رأى عـنتر فقـط وإنما رأى رجال آخرين وقد قمت بمقابلة عدد من الرجال فى كل منطقة من المناطق.

وعن عمل المرأة هذا هو رأيهم:

"اللى يعوزه البيت يحرم على الجامع والست مكانها بيتها وعيالها والبيوت اللى الستات بتشتغل فيها العيال بتخرف" عم فرج

"إزاى أسيب مراتى تشتغل وتروح شغل وبيقفل عليها باب مع راجل غريب لو اجتمع راجل مع ست لوحدهم فثالثهم الشيطان"

"الستات ناقصات عقل ولو انسابوا لوحدهم بعيد عن عيون جوازهم ها يتلخبط الحابل مع النابل وتبقى بوظة" سمير جزمجى.

هذه مقتطفات وهناك عبارات وأمثلة كثيرة قابلتها فى الدراسة فهل اختلف هذا العالم عن أيام قاسم أمين أم أن هناك ردة وما هى أسبابها؟.

ختاما: ماذا نتعلم من هذه القصص؟

قصص هؤلاء السيدات هى الأكثر تمثيلا وشمولا لكل الحالات التى قمت بدراستها خلال العمل الميداني. توضح هذه القصص لنا إلى أى مدى تفسير المجتمع والأعراف لاحتياجات المرأة بعيد عن الحقيقة وقد اهتمت هذه الدراسة بالحقوق الاجتماعية للسيدات وخاصة ربات الأسر وكانت هنا فى هذه الورقة محاولة للمقارنة بين عالم قاسم أمين والوضع الحالى لبعض السيدات الفقيرات فى مصر.

وأثبتت الدراسة أنه إذا لم تكن السيدات مواطنات متساويات مع الرجال فسوف تستمر السيدات فى عدم المساواة فى الوصول إلى كل حقوقهن بما فى ذلك الحقوق الاجتماعية. ولكى تصبح مواطناً كاملاً، فلابد أن يتمتع الشخص بحقوق سياسية واجتماعية واقتصادية كاملة وأيضا أن يكون له الحق فى التصرف فى جسده وأموره الجنسية وخصوبته وإنجابه ويعد المواطن المشارك الأساسى فى الحياة السياسية وتشكيل الرأى العام. والمواطنة بالنسبة له تعتمد على أهليته للتعبير والكلام والقدرة على المشاركة فى الحوار مع الآخرين. هذه القدرات مرتبطة بالذكور: وهى لا تمنح للسيدات وبالتالى تنقص من مواطنتهم.

وأخـيرا نـرى مـن هـذه المقـتطفات أن الوضع لم يختلف عن أيام قاسم أمين فكما قال:

١- اهتضـم الـرجل حقـوق المـرأة وأخـذ يعامـلها بالاحـتقار والامـتهان وداس برجليه على شخصيتها.

٢- مازال له العلم ولها الجهل.

٣- مازال يحال بينها وبين الحياة العامة فى كثير من الأحيان.

الهوامش

٤- تحرير المرأة (٣٢٧) فى كتاب قاسم أمين.

٥- (تحرير المرآة فصل تربية المرأة).

٦- (تشارلتون وآخرون ١٩٨٩"٢٣).

٧- (تشارلتون وآخرون ١٩٨٩"٢٣).

٨- (بادن وآخرون ٨: ١٩٩٦ كانديوتى ١٩٩١ ب:١٠).

٩- (بهى الدين ١٩٩٤).

العنف ضد المرأة
وقوانين العقوبات العربية

حنان نجمة

فـى مجـتمعات العالم عموماً يوجد عنف ضد المرأة تبعة النظام الأبوى الذى ساد المجـتمعات البشـرية منذ آلاف السنين. فالعنف ضد المرأة ظاهرة عالمية، لكنه يختلف مـن مجـتمع لآخر بشدته وأشكاله وأنواعه، فهناك العنف المادى والعنف المعنوى، كما أن هناك العنف الأسرى والاجتماعى والاقتصادى والقانونى حسب مصدر العنف.

ويخـتلف العـنف مـن مجـتمع لآخر حسب مستوى التقدم الحضارى فى المجتمع واضـمحلال الـنظام الأبـوى فـى بنيتـه، بخاصة فى نواته الأولى/ الأسرة. فكلما كان النظام الأبوى مسيطراً فى الأسرة والمجتمع كان العنف الواقع على الجنس النسوى أشد وأكبر.

والمجـتمع العـربى مجـتمع تـراثى ذو بنـية أبويـة، ويمـر فى مرحلة حضارية انتقالية؛ لذلك لا يزال موزعاً بين القديم والحديث، فنجد فيه القديم والحديث معاً من الأفكـار والقيم والمفاهيم والعادات والتقاليد والقوانين... إلخ. وبذلك يختلف العنف ضد المـرأة فى المجتمع من منطقة إلى أخرى حسب تدرج المنطقة فى طريق الحداثة ونظرتها إلى المرأة كإنسان كامل الأهلية، مستقل، حر، مسئول، متساو مع الرجل.

ففـى المـناطق الـتى يشكل فيها المتعلمون والمثقفون نسبة عالية من أبنائها، نجد ظاهـرة العـنف ضـد المـرأة أقـل بكـثير ممـا هى عليه فى المناطق التى لا تزال العلاقات العشـائرية تسـود فـيها، حيـث يكون النظام الأبوى أشد فى الأسرة والمجتمع، ويكون الفـرد أكـثر الـتزاماً وخضوعاً للتقاليد والأعراف والعادات القديمة الموروثة التى تكرس خضوع المرأة وتبعيتها وسيادة الرجل.

وبالنسـبة للعـنف القـانونى، وهـو حـالات العـنف المختلفة التى تقع على المرأة نتـيجة تقصـير القـانون فـى حماية المرأة منها أو سماحه بارتكابها، فذلك يوجد حيث يكـون فـى القـانون تمييز ضد المرأة أو إجحاف بحقوقها الإنسانية، ومثل هذه الحالات

تقع على المرأة في المجتمع العربي لكون قوانين الأسرة (الأحوال الشخصية) أبوية تجسد النظام الأبوي في أحكامها، وكذلك أيضاً معظم الأحكام التي تنظم علاقات أسرية، ولو وجدت في قوانين أخرى مستقلة كقوانين الجنسية وقوانين العقوبات وغيرها. وقد يكون العنف القانوني مادياً أو معنوياً، أو الاثنين معاً.

والعنف ضد المرأة كان من المسكوت عنه الذي يلفه الصمت، لكن الحركة النسائية في العالم كشفت هذه المسألة، وكسرت جدار الصمت المغلق حولها، وأدانتها، ووضعتها مجال البحث والمعالجة لإزالتها، بخاصة في عقد التسعينيات. واهتمت الأمم المتحدة بالموضوع، وعدت العنف ضد الجنس النسوي انتهاكاً لحقوق الإنسان الواردة في الصكوك الدولية الخاصة بحقوق الإنسان التي هي حقوق الرجل والمرأة معاً كإنسان، والخاصة أيضاً بحقوق المرأة التي أقرتها للتأكيد على حقوق المرأة الإنسانية، بسبب التمييز القائم ضدها في أغلب بقاع العالم، كاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، كما أنه يشكل عقبة أمام تحقيق المساواة والتنمية والسلم الواردة في استراتيجيات نيروبي للنهوض بالمرأة، وهو من الآليات الاجتماعية الأساسية التي تفرض على المرأة وضعية الخضوع والتبعية والشعور بالدونية. وأصدرت عام ١٩٩٣ الإعلان العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة. وفي المجتمع العربي، كما في جميع مجتمعات العالم، يحاول البحث في قضايا المرأة أن يكشف القوانين المساهمة أو المؤثرة في العنف ضد المرأة، من أجل تغييرها أو إصلاحها، لتصبح حامية للمرأة وحقوقها لا عاملاً مساعداً في العنف ضدها. بخاصة في المرحلة الحضارية الراهنة التي يقبع فيها المجتمع العربي؛ إذ صار تطوير التشريع باتجاه تحقيق مبدأ المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات كإنسان وكمواطن، وإزالة التمييز ضد المرأة - من الأولويات والأساسيات الملحة التي لا تقبل التأجيل على طريق التقدم ليجتاز المجتمع هذه المرحلة، ويحقق نقلة حضارية نوعية، يدخل بها أفق العصر وحضارته.

وفي هذه الورقة سأبحث في أحكام بعض مواد قوانين العقوبات العربية وهي متشابهة تقريباً - مواد القانون السوري وما يقابلها في معظم القوانين العربية - التي تنطوي على تمييز ضد المرأة، ومن ثم تشكل أحد العوامل المؤثرة في العنف الذي يقع

على المرأة فى المجتمع العربى، وهو متعدد الأنواع والأشكال وعلى مستويات مختلفة من الشدة. إضافة إلى أنها تسهم فى تكريس العقلية الأبوية والنظام الأبوى فى الأسرة والمجتمع، بكل ما فى منظومة النظام الأبوى من أفكار وقيم ومفاهيم وعادات وتقاليد قديمة موروثة ترسخ التمييز ضد المرأة وتبعيتها واضطهادها... وبحكم الحيز المتاح لمثل هذه الورقة فى الندوات، سأتناول بإيجاز ما أظنه من أهم النقاط أو المسائل فى الموضوع.

عالج قانون العقوبات السورى الصادر عام ١٩٤٩ وتعديلاته فى فصل (الاعتداء على العرض) المواد من /٤٨٩/ إلى /٥٠٨/ جرائم: الاغتصاب، الفحشاء الخطف، الإغواء والتهتك وخرق حرمة الأماكن الخاصة بالنساء. وسأحاول عرض ومناقشة بعض هذه المواد الأكثر أهمية والتصاقاً بموضوعنا التى تنطوى على تمييز ضد المرأة وإجحاف بحقوقها.

المادة ٤٨٩

١- من أكره غير زوجه بالعنف أو بالتهديد على الجماع عوقب بالأشغال الشاقة خمس عشرة سنة على الأقل.

٢- ولا تنقص العقوبة عن إحدى وعشرين سنة إذا كان المعتدى عليه لم يتم الخامسة عشرة من عمره.

المادة ٤٩٠

يعاقب بالأشغال الشاقة تسع سنوات من جامع شخصاً غير زوجه لا يستطيع المقاومة بسبب نقص جسدى أو بسبب ما استعمل نحوه من ضروب الخداع.

إن نص المادة /٤٨٩/ أغفل فرض عقوبة على من يكره زوجه بالعنف أو بالتهديد على الجماع، وهذا يعنى أن إكراه الزوجة أو الزوج على الجماع بالعنف أو بالتهديد مسموح لا غبار عليه. وهذا أمر مرفوض طبعاً لأنه يهدر إنسانية الزوجين ويمنع قيام علاقة إنسانية طيبة تضمن استمرار الحياة الزوجية. ولنتصور أى علاقة زوجية ستكون مع مثل هذا السلوك أو المعاملة! ولنا مثل هذا الاعتراض أيضاً على نص المادة /٤٩٠/.

لذلك نرى تعديل المادتين، وما يقابلهما من مواد فى قوانين العقوبات العربية، بحيث تتضمنان عقوبة مناسبة فى حال وقع فعل الإكراه على الزوجة أو الزوج. (وهذا

مـا أخـذ بـه الاقـتراح الذى وضعتـه لجنة حقوق المرأة اللبنانية من أجل تعديل المادتين /٥٠٣ و ٥٠٤/ مـن قـانون العقوبات اللبنانى المقابلتين للمادتين /٤٨٩ و ٤٩٠/ فى قانون العقوبات السورى).

المادة ٥٠٨

١- إذا عقـد زواج صـحيح بـين مرتكـب إحـدى الجـرائم الـواردة فـى هذا الفصل وبين المعـتدى علـيها أوقفت الملاحقـة، وإذا كـان صدر حكم بالقضية علق تنفيذ العقاب الذى فرض عليه.

٢- يعـاد إلى الملاحقـة أو إلى تنفـيذ العقوبـة قـبل انقضـاء ثـلاث سـنوات على الجنحة وانقضـاء خمـس سنوات على الجناية، إذا انتهى الزواج إما بطلاق المرأة دون سبب مشروع أو بالطلاق المحكوم به لمصلحة المعتدى عليها.

والمقصـود بــ (الجـرائم الـواردة فـى هـذا الفصـل) هـو: الاغتصـاب، الفحشـاء، الخطف، الإغواء والتهتك.

نلاحـظ هـنا أن نص المادة /٥٠٨/ يشجع الاعتداء على الفتيات قصد الزواج منهن رغم إرادتهن. فيكون هذا الزواج المعتبر صحيحاً مشوباً بالإكراه، وبذلك هو زواج باطل قانونـاً وشـرعاً. لأن الضـحية غالـباً مـا توافـق عـلى عـرض الـزواج مـن المعـتدى (ستراً للفضـيحة)، وحتى لا تلحق العار بعائلتها حسب العقلية الأبوية السائدة فى المجتمع ومفاهـيمها المتعلقة بالعرض والشرف... لذلك طالب مفتى مصر الشيخ نصر فريد واصل بإلغـاء المـادة /٢٩١/ مـن قـانون العقوبـات المصـرى المقابلـة لـلمادة /٥٠٨/؛ إذ عد زواج المعتدى بالمعتدى عليها باطل.

إن تلـك المـادة تـنطوى عـلى نـوع من أبشع أنواع ظلم المرأة؛ إذ تضطرها الجريمة والضـغوط القويـة إلى الـزواج بمجـرم تجـرد مـن مشاعر الإنسانية. وهذه المادة تعبر عن العقلـية الأبويـة فى القانون والمجتمع التى ترى الشرف على غير حقيقته كما أشرت، وعـلى حساب إنسانية المرأة وكرامتها، وضعها المشرع قديماً دون النظر إلى ما ستتعرض لـه المـرأة مـن القهر والأذى والإذلال ولسنوات طويلة، بينما تكون هى فى أشد الحاجة إلى الـرعاية والمعالجـة النفسـية، والجسـدية أحـياناً، حـتى تشـفى مـن تـأثير الاعتداء علـيها. وبذلـك يقـع الجـرم والعقـاب معـاً عليهـا، وينجو المعتدى وينال غايته بزواجه

منها كمكافأة على جريمته.

لذلك يجب إلغاء هذه المادة، وملاحقة الجاني وعقابه ولو تزوج من المعتدى عليها، لأن الجرم قد وقع وتم وتوفرت عناصره. وقد ألغيت المادة /٢٩١/ من قانون العقوبات المصرى فى نيسان الماضى. ويجب أن يلغى ما يقابلها من مواد فى جميع القوانين العربية.

وعالج قانون العقوبات (الجنح المخلة بآداب الأسرة) فجاء فيه:

المادة ٤٧٣

١- تعاقب المرأة الزانية بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين.

٢- ويقضى بالعقوبة نفسها على شريك الزانية إذا كان متزوجاً وإلا فالحبس من شهر إلى سنة.

٣- فيما خلا الإقرار القضائى والجنحة المشهودة لا يقبل من أدلة الثبوت على الشريك إلا ما نشأ منها عن الرسائل والوثائق الخطية التى كتبها.

المادة ٤٧٤

١- يعاقب الزوج بالحبس من شهر إلى سنة إذا ارتكب الزنا فى البيت الزوجى أو اتخذ له خليلة جهاراً فى أى مكان.

٢- وتنزل العقوبة بالمرأة الشريك.

عند النظر فى هاتين المادتين تستوقفنا عدة نصوص فيها تمييز ضد المرأة، رغم أن الحفاظ على عائلة سليمة يقتضى توحيد النص بالنسبة لزنا الزوج وزنا الزوجة.

فنص المادة /٤٧٣/ يفرق فى العقوبة بين المرأة والرجل حيال فعل واحد ويجعلها مضاعفة تقريباً بالنسبة للمرأة. وكذلك فى أدلة الثبوت فهى محددة بالنسبة للرجل ومطلقة غير محددة بالنسبة للمرأة. وكل هذا مخالف للمنطق القانونى والإنسانى، والقواعد الحقوقية الأساسية حيال فعل واحد.

ونص المادة /٤٧٤/ لا يطال العقاب فيها الزانى إلا إذا ارتكب الزنا فى البيت الزوجى أو اتخذ خليلة جهارا فى أى مكان كان. بينما فعل الزنا بالنسبة للمرأة غير محدد، والمادة بذلك تفرق فى أركان فعل الزنا بين الرجل والمرأة رغم أن الفعل واحد،

كما تقل فيها عقوبة الزوج عن عقوبة الزوجة كما فى المادة السابقة رغم أن الفعل واحد، بل هو هنا أشد؛ إذ يحصل فى بيت الزوجية.

إن هذه الفروق بين زنا الزوج وزنا الزوجة فى الشروط والإثبات والعقوبة هى تمييز صريح ضد المرأة، لذلك يجب إعادة النظر فى هذه الأحكام وما يقابلها من أحكام فى أغلب قوانين العقوبات العربية. وأن هذه الأحكام فى القوانين العربية مأخوذة بمعظمها عن قوانين أجنبية قديمة، وقد عدلت تلك القوانين منذ مدة طويلة وألغيت منها الأحكام المتعلقة بالزنا، مادام للزوج والزوجة فى قوانين الأسرة الحق بالطلاق والتعويض – وهما هنا بمثابة العقوبة – فى حالة زنا الطرف الآخر.

وأخيراً نأتى إلى (العذر فى القتل والإيذاء) الوارد فى المادة /٥٤٨/.

المادة ٥٤٨

١- يستفيد من العذر المحل من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته فى جرم الزنا المشهود أو فى صلات جنسية فحشاء مع شخص فأقدم على قتلهما أو إيذائهما أو على قتل أو إيذاء أحدهما بغير عمد.

٢- يستفيد مرتكب القتل أو الأذى من العذر المخفف إذا فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته فى حالة مريبة مع آخر.

والأعذار المحلة والمخففة يأتى النص عليها عادة عبر القواعد والأحكام العامة فى قوانين العقوبات العربية. والعذر المحل يعفى المجرم من أى عقاب. أما العذر المخفف فيحول الجناية إلى جنحة، ويمكن أن يحول الجنحة إلى مخالفة، وبذلك فإن هذه المادة خطيرة الأبعاد. ولا بد من تسجيل بعض الملاحظات حول ما جاء فيها:

فهذه المادة تفيد مرتكب جريمة القتل أو الإيذاء فى حالات معينة من العذر المحل أو المخفف. وهذا من شأنه أن يشجع على العنف الأسرى، ويكرس حق الاقتصاص المباشر واستيفاء الحق بالقوة، الأمر الذى ينافى ويناقض كل منطق قانونى وقضائى استقر فى الحضارة الإنسانية، كما يناقض الدستور والنظام القضائى فى الدولة، إضافة إلى أنه يتعارض مع المنظور الاجتماعى للجريمة وفلسفة العقاب الذى يرى المعالجة والإصلاح فى أكثر الحالات.

وبذلك هذا أمر مرفوض بإطلاق. ولو تساوت فيه المرأة مع الرجل فى الاستفادة

من العذر المحل والمخفف. لذلك لن نشير إلى ما فى نص هذه المادة من عدم مساواة وتمييز ضد المرأة؛ إذ لا تمنح هذه الأعذار إلا حين يكون الشخص المعتدى عليه أنثى ما عدا فى حالة الزوج المعتدى عليه.

وقد تكون الفقرة الثانية أكثر خطورة فى أبعادها؛ لأن مرتكب القتل أو الأذى يستفيد من العذر المخفف إذا فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته فى حالة مريبة مع آخر... والحالة المريبة منافية للقاعدة القانونية (الشك يفسر لمصلحة المتهم) فلا جريمة دون يقين ولا عقوبة دون جريمة، إضافة إلى قاعدة (ليس لأحد أن يقتص لنفسه).

كما أن النص لم يحدد ما هى الحالة المريبة. وفى أرض الواقع لا يوجد لها تحديد أيضاً. فهذه الحالة نسبية غير محددة، فما هو مريب لشخص قد يكون غير مريب لشخص آخر. بسبب هذا الإطلاق والغموض كثيراً ما تستغل الحالة المريبة للتخلص من الضحية لأسباب مصلحية بعيدة جداً عنها، كالمصالح المادية وغيرها.

لذلك ولأن هذه المادة بفقرتيها تشجع على ارتكاب العنف والجريمة ضد المرأة يجب إلغاؤها برمتها، وإلغاء ما يقابلها فى جميع القوانين العربية، كما فعلت تونس عام ١٩٩٣.

هذا، وأن أحكام هذه المادة وما يقابلها فى قوانين العقوبات العربية هى التى تحكم ما هو معروف بـ (جرائم الشرف)، وهذه الجرائم من أشد أشكال العنف ضد المرأة، بل أشدها، إذ تدفع المرأة فيها حياتها فى أغلب الحالات، لذلك تقوم اليوم هيئات ومنظمات عدة فى المجتمع العربى بنشاطات مختلفة، على مستوى الثقافة والإعلام والمؤتمرات وورشات العمل وما إلى ذلك، لتبادل الأفكار والخبرات والدراسات من أجل إلغاء هذه المواد فى قوانين العقوبات العربية، لأنها بأحكامها تلك تشكل أحد العوامل المؤثرة فى وجود هذه الجرائم. لذلك، سأعرض بإيجاز مواد بعض قوانين العقوبات العربية الخاصة بهذه المسألة والمتشابهة - بنسب متفاوتة - مع بعضها؛ إذ ينص بعضها على العذر المحل فى هذه الجرائم، بينما ينص بعضها الآخر على العذر المخفف. كما تختلف أيضاً بمدى شمولها أو توسعها بدرجة القرابة بين الجانى

والضحية التى تجعله يستفيد من الأعذار، أو بنقاط أخرى جزئية غير مهمة.

ونلاحظ أن التفاوت فى القوانين العربية بين العذر المحل والعذر المخفف، أو مدى الاستفادة من هذه الأعذار يعود إلى القوانين التى أُخذت عنها أو تأثرت بها القوانين العربية، إذ تأثرت هذه القوانين بقانون الجزاء العثمانى وتعديلاته الصادر عام ١٨٤٠ الذى كان سائداً فى بعض الأقطار العربية - بقى نافذاً فى سورية حتى صدور قانون العقوبات الحالى عام ١٩٤٩ - كما تأثرت بالقانون الفرنسى والإيطالى وغيرهما من القوانين التى تستند بدورها إلى القانون الرومانى القديم وتراثه الذى يجسد قيم النظام الأبوى ومفاهيمه ومعاييره والسلطة الأبوية المطلقة فى الأسرة. هذا، وقد عدلت منذ مدة طويلة تلك القوانين / المصادر، وألغيت منها المواد المتعلقة بهذه الجرائم.

**** القانون اللبنانى**

لقد عدلت المادة ٥٦٢ من قانون العقوبات اللبنانى المقابلة للمادة ٥٤٨ من القانون السورى بتاريخ ١٩٩٩/٢/١٠. كان التعديل فى الفقرة الأولى جزئياً غير كاف؛ إذ حوّل فيها العذر المحل إلى العذر المخفف، وكان من الأفضل إلغاء المادة برمتها كما فعلت تونس.

لكنه ألغى الفقرة الثانية التى تنص على العذر المخفف فى (الحالة المريبة) والحالة المريبة لا ترد فى القوانين العربية سوى فى هذا القانون والقانون السورى. وقد أشرت إلى خطورتها، فخيراً فعل فى إلغائها.

المادة قبل التعديل

١- يستفيد من العذر المحل من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته فى جرم الزنا المشهود أو فى حالة الجماع غير المشروع، فأقدم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير عمد.

٢- يستفيد مرتكب القتل أو الأذى من العذر المخفف إذا فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته فى حالة مريبة مع آخر.

المادة بعد التعديل

١- يستفيد من العذر المخفف من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته فى جرم الـزنا المشـهود أو فـى حالة الجماع غير المشروع، فأقدم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير عمد.

**** القانون الأردنى**

المادة ٣٤٠

١- يسـتفيد مـن العـذر المحل من فاجأ زوجته أو أحد محارمه حال التلبس بالزنا مع شخص آخر وأقدم على قتلهما أو جرحهما أو إيذائهما كليهما أو أحدهما.

٢- يسـتفيد مرتكـب القـتل أو الجـرح أو الإيـذاء من العذر المخفف إذا فاجأ زوجته أو إحدى أصوله أو فروعه أو أخواته مع آخر على فراش غير مشروع.

نلاحـظ فـى القـانون الأردنـى أن العـذر المحل فى الفقرة الأولى من المادة يستفيد مـنه الجـانى حيـنما تكـون المعـتدى علـيها مـن المحارم وليس من الأصول أو الفروع أو الأخوات فقط. كما أن الزوجة فى هذه المادة لا تستفيد من العذر المحل أو المخفف.

وقـد قامـت فـى الأردن حملـة مـن المنظمات النسائية وهيئات حقوق الإنسان من أجل تعديل قانون العقوبات وإلغاء هذه المادة. وتبنت الحكومة إلغاءها فى التعديل بعد تنسيب مـن لجـنة صياغة قـانون العقوبات الجديد، وأحيل مشروع القانون إلى مجلس النواب.

والحملـة الآن ترتكـز عـلى ضرورة إلغـاء المـادة الـتى تعفى من العقاب مغتصب الأنثى إذا تزوجها.

**** القانون المصرى**

المادة ٢٣٧

١- مـن فاجـأ زوجـته حال تلبسها بالزنا وقتلها فى الحال هى ومن يزنى، يعاقب بالحبس بدلاً من العقوبات المقررة فى المادتين ٢٣٤ و ٢٣٦.

نلاحـظ فـى هـذه المـادة أن العـذر المخفـف يستفيد منه الزوج دون الزوجة، ولا يشـمل قـتل الفـروع أو الأصـول أو الأخت. ونص هذه المادة فى ذلك كنص المادة ٣٢٤ من قانون العقوبات الفرنسى الصادر عام ١٨١٠ التى ألغيت منذ سنوات طويلة.

** **القانون التونسى**

لقد ألغت تونس – كما أشرت – عام ١٩٩٣ الفصل ٢٠٧ من المجلة الجنائية الذى يتضمن عذراً مخففاً، يخفض عقوبة الزوج الذى يقتل زوجته أو شريكها وهما فى حالة وقاع إلى السجن خمسة أعوام. وبذلك صارت عقوبة الزوج أو الزوجة فى هذه الجرائم حسب الأحكام العامة الواردة فى القسم الذى يعالج (قتل النفس).

أما القسم الذى يعالج (العنف والتهديد) فقد جاء فى الفصل ٢١٨ منه مثلاً:

- من يتعمد إحداث جروح أو ضرب أو غير ذلك من أنواع العنف... يعاقب بالسجن مدة عام وخطية (غرامة) قدرها ألف دينار.
- وإذا كان المعتدى خلفاً للمعتدى عليه أو زوجا له يكون العقاب بالسجن مدة عامين وبخطية قدرها ألفا دينار.

إن تونس سباقة دوماً على طريق الإصلاح التدريجى للتشريعات باتجاه تحقيق مبدأ المساواة القانونية بين الجنسين وتعميم هذا المبدأ وتعميقه.

** **القانون المغربى**:

المادة ٤١٨

يتوفر عذر مخفض للعقوبة فى جرائم القتل أو الجرح أو الضرب، إذا ارتكبها الزوج ضد زوجته وشريكها عند مفاجأتهما متلبسين بجريمة الزنا.

المادة ٤٢٠

يتوفر عذر مخفض للعقوبة فى جرائم الجرح والضرب دون نية القتل، حتى ولو نشأ عنها موت إذا ارتكبها رب أسرة على أشخاص فاجأهم فى منزله وهم فى حالة اتصال جنسى غير مشروع.

المادة ٤٢٢

لا يوجد مطلقاً عذر مخفض للعقوبة فى جناية قتل الأصول.

نلاحظ فى المادة ٤١٨ أن العذر المخفف (المخفض) لا يمنح للزوجة كالزوج، ولا يشمل الجرائم التى تقع على الفروع أو الأصول أو الأخوات. ولكن المادة ٤٢٠ تمنح العذر المخفف لمن تسميه (رب الأسرة). وهذا يجعل نطاق شموله أوسع من المادة

السابقة. إنما هذه المادة لا تحكم جرائم القتل.

** القانون الكويتى

المادة ١٥٣

من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا أو فاجأ ابنته أو أمه أو أخته حال تلبسها بمواقعة رجل لها، وقتلها فى الحال أو قتل من يزنى بها أو من يواقعها أو قتلهما معاً يعاقب بالحبس مدة لا تتجاوز مدة ثلاث سنوات وبغرامة لا تتجاوز ثلاثة آلاف روبية أو بإحدى هاتين العقوبتين.

نلاحظ فى هذه المادة أن العذر المخفف لا يمنح للزوجة كالزوج. كما أن جواز الحكم بإحدى هاتين العقوبتين فى هذا القانون، يجعل العذر المخفف فى جريمة القتل أقرب إلى العذر المحل، فما قيمة أن يدفع الجانى غرامة لا تتجاوز ثلاثة آلاف روبية مقابل جريمته، وينتهى الأمر.

** قانون الإمارات العربية المتحدة

المادة ٣٣٤

يعاقب بالسجن المؤقت من فوجئ بمشاهدة زوجته أو ابنته أو أخته حال تلبسها بجريمة الزنا فقتلها فى الحال أو قتل من يزنى بها أو قتلهما معاً. ويعاقب بالحبس إذا اعتدى عليها أو عليهما اعتداء أفضى إلى موت أو عاهة. وتعاقب بالسجن المؤقت الزوجة التى فوجئت بمشاهدة زوجها حال تلبسه بجريمة الزنا فى مسكن الزوجة فقتلته فى الحال أو قتلت من يزنى بها أو قتلتهما معاً. وتعاقب بالحبس إذا اعتدت عليه أو عليهما اعتداءات أفضت إلى موت أو عاهة. ولا يجوز استعمال حق الدفاع الشرعى ضد من يستفيد من هذا العذر.

نلاحظ أن قانون الإمارات العربية المتحدة يساوى بين الزوج والزوجة فى العقوبة والعذر المخفف إذا كان زنا الزوج فى مسكن الزوجة. أما اذا كان زنا الزوج خارج هذا المسكن فلا تستفيد الزوجة من العذر المخفف.

بعد تلك الإشارات إلى مواد بعض قوانين العقوبات العربية المتعلقة بـ (جرائم الشرف) التى يجب إلغاؤها برمتها فى جميع القوانين العربية كما أشرت، لا بد من

الإشارة أيضاً إلى مواد أخرى موجودة فى أغلب هذه القوانين، كالمادة ٢٤٢ فى القانون السورى، و ٢٥٢ فـى القانون اللبنانى، و ٩٨ فى القانون الأردنى، وغيرها فى قوانين أخرى... وهذه المواد تنص على العذر المخفف العام، وتأتى عادة عبر المواد المتعلقة بالقواعد والأحكام العامة فى قوانين العقوبات. فمثلاً تنص المادة المذكورة أرقامها سابقاً - والنص فيها متماثل حرفياً - على أنه:

"يستفيد من العذر المخفف فاعل الجريمة الذى أقدم عليها بثورة غضب شديد ناتج عن عمل غير محق وعلى جانب من الخطورة أتاه المجنى عليه".

إن هذا النص - وما يقابله فى قوانين العقوبات العربية - هو فى الواقع المطبق غالباً من قبل القضاء على (جرائم الشرف) فى البلدان العربية التى تتضمن قوانينها مثل هذا النص؛ لأن الواقعة الجرمية حينما لا تستجمع شروط العذر المخفف الخاص المنصوص عليه فى المادة المتعلقة بهذه الجرائم، فقد تتوفر لها شروط هذا العذر المخفف العام الوارد فى مثل هذا النص.

والعذر المخفف يحول الجناية إلى جنحة، ويمكن أن يحول الجنحة إلى مخالفة كما أشرت. فقد جاء فى نص المواد ٢٤١ سورى، و ٢٥١ لبنانى، و ٩٧ أردنى - والنص فيها متماثل أيضاً - على أنه:

عندما ينص القانون على عذر مخفف:

- إذا كانت الجريمة توجب الإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة أو الاعتقال المؤبد حولت العقوبة إلى الحبس سنة على الأقل.
- وإذا كان الفعل يؤلف إحدى الجنايات الأخرى كان الحبس من ستة أشهر إلى سنتين.
- وإذا كان الفعل جنحة فلا تتجاوز العقوبة الحبس ستة أشهر، ويمكن تحويلها إلى عقوبة تكديرية (غرامة ٢٥ دينار فى القانون الأردنى).

لذلك، يجب إعادة النظر فى هذه المواد ومجال تطبيقها، بحيث تصير (جرائم الشرف) خارج نطاق شمولها. وتكون لهذه الجرائم عقوبات رادعة لمن يعتزم ارتكابها، كما هو الحال فى قانون العقوبات التونسى (المجلة الجنائية).

تلك ملاحظات موجزة / سريعة على أبرز أحكام أغلبية قوانين العقوبات العربية التى تحكم أنواعاً من العنف الذى يقع على المرأة فى المجتمع العربى، ويجب إصلاحها بخاصة وقد مضى على صدور معظمها أكثر من نصف قرن، وقد عدلت منذ سنوات طويلة مصادرها القانونية الأجنبية الآنفة الذكر كما أشرت.

يجب إصلاح هذه الأحكام بما يتوافق مع الدساتير العربية التى تساوى بين الرجل والمرأة كمواطنين، ومع الصكوك الدولية الخاصة بحقوق المرأة، كاتفاقية إزالة جميع أشكال التمييز ضد المرأة (١٩٧٩) والإعلان العالمى بشأن القضاء على العنف ضد المرأة (١٩٩٣). فالعنف ضد المرأة شكل من أشد أشكال التمييز قسوة. وهو يعيق أو يلغى تمتع المرأة بالحقوق والحريات الأساسية التى منحتها إياها الصكوك الدولية أو التشريعات المحلية. ومن أجل تحقيق وترسيخ مبدأ المساواة القانونية بين الجنسين فى جميع نصوص قوانيننا وترسيخها، كى يلعب القانون، فى المجتمع العربى، دوره وتأثيره البالغ فى تغيير القيم والمفاهيم والعقليات والعادات باتجاه أفق المساواة والندية، ومن ثم يسهم القانون، تدريجياً مع الزمن، فى تحقيق المساواة الفعلية فى الوعى والواقع.

إن إصلاح القوانين لن يكفى وحده – بخاصة فى المراحل الأولى – لإلغاء العنف ضد المرأة. ولا بد معه من إيجاد آليات وتدابير تحمى المرأة فى المجتمع العربى. منها مثلاً إنشاء ملاجئ آمنة مريحة فى جميع المحافظات والمناطق فى أقطار عربية، مجهزة بخط هاتف دائم، يمكن أن يسمى (خط الأمان)، لاستقبال الشكاوى والاستغاثات، تلجأ إليه مؤقتاً النساء والفتيات المعنفات أو اللواتى يحتمل وقوع العنف عليهن، ريثما يقوم كادر هذا الملجأ – الذى يجب أن يكون من المختصين بالإرشاد الجماعى والعلوم الاجتماعية والنفسية – بما يلزم، من أجل تسوية موضوع المرأة أو الفتاة، وإنقاذها وحمايتها، بحكمة وصبر وسرية تامة، حتى لا تسبب معرفة المجتمع لقضيتها حرجاً لها ولعائلتها، قد يضاعف الوضع أو العلاقة سوءاً، ويجعل القضية أكثر تعقيداً فيزداد احتمال العنف والأذى.

ومن تلك الآليات والتدابير والوسائل، التركيز فى مناهج وبرامج التربية والتعليم والثقافة والإعلام، على ثقافة حقوق الإنسان التى هى حقوق المرأة والرجل معاً

كما أشرت، ونشر قيم المساواة بين الجنسين فى الأخلاق والسلوك والأهلية والاستقلالية والكرامة الإنسانية... ومن ثقافة حقوق الإنسان أيضاً، سيادة القانون وحق القضاء ودوره فى تحقيق العدالة بين جميع المواطنين رجالاً ونساء. وسيادة قيم المحبة وحرية الرأى والاعتقاد والتعبير، والانفتاح على أفق العصر وقيمه الحضارية الإنسانية التى تعزز الديمقراطية والشفافية والتقدم والارتقاء. والتقدم والارتقاء كالنور، روح تسرى فى جميع مناحى حياتنا وأجواء حاضرنا وفضاء مستقبلنا، إن فتحنا له الأبواب.

وقبل مائة عام قال قاسم أمين فى كتابه "المرأة الجديدة"، فصل التربية والحجاب: "من الخطأ ما يتوهمه الكثير منا من أن الترقى يحصل فى بعض شئون الأمة، ولا يؤثر فى سائرها، والصواب أن الترقى لا يكون ترقياً صحيحاً إلا إذا وجد منه روح فى جميع شئون الأمة".

المرأة المصرية : رؤية تحليلية

سامية قدرى ونيس

مقدمة

يؤكد إعادة النظر فى تاريخ المرأة المصرية أن أكثر التغيرات تأثيرا فى إعادة تقييم وتحديد أدوارها، وأيضا إدراكها لذاتها، قد تحقق خلال الفترات التى كانت مصر تعانى فيها أزمات اجتماعية واقتصادية وسياسية. وقد تجلت هذه الأزمات فى الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢، وثورة ١٩١٩، وثورة يوليو ١٩٥٢.. وأخيرا سياسة الانفتاح الاقتصادى التى بدأت عام ١٩٧٤. والجدير بالذكر، أن هذه الأحداث التاريخية لم تكن فترات انتقالية فى تاريخ المجتمع المصرى فحسب، وإنما تعد أيضا علامات فى تاريخ الحركة النسائية المصرية.

ونظرا لضيق المساحة، ومن ثم المدى المسموح به فى هذه الورقة، فقد اقتصر التحليل على المرأة المصرية فى الطبقتين العليا والوسطى.. علاوة على هذا، فقد وضعت جوانب عديدة من إدراك المرأة لذاتها Perception، جانبا من أجل التركيز على إدراك نساء الطبقة الوسطى لأنفسهن إزاء الاضطرابات التى سادت البلاد آنذاك. وتدور الأطروحة الرئيسية فى هذه الورقة على أنه بالرغم من التغيرات التى اجتاحت المجتمع المصرى خلال الفترة المذكورة، إلا أن المرأة المصرية مازالت أسيرة حلقة بعينها تعتمد كلية على مفهوم " الحريم" Hareem، ذلك المفهوم الذى يمثل مجموعة من القيم والمعتقدات التى مازالت تحتفظ بها المرأة المصرية حتى يومنا هذا، بحيث أصبح قالبا تكونيا Stereotype ترسخ وتأصل فى وعى المرأة المصرية.

وفيما يلى أقدم نظرة سريعة على الأحداث التى سادت المجتمع المصرى، وتأثيرها على أوضاع المرأة فى الفترات المحددة، وأبدأ من نهاية القرن التاسع عشر وحتى الثمانينيات من القرن الحالى؛ وذلك فى محاولة لإلقاء الضوء على " الدائرة المفرغة " التى تدور فيها عملية إدراك المرأة لذاتها.

المرأة المصرية فى أواخر القرن التاسع عشر: "الحريم"

ساد المجتمع المصرى فى نهاية القرن التاسع عشر مجموعة من العوامل التى دعمت مفهوم الحريم "Hareem" كتعدد الزوجات، والاستعباد و الخداع الأخلاقى، فقد كانت هذه العوامل بمثابة مؤسسة ذات تأثير لا ينكر على حياة نساء الطبقتين العليا والوسطى، وبالتالى فقد أثرت على إدراكهن لذواتهن ومن ثم إدراك الرجال لهن.

وقد كان ينظر للحريم آنذاك على أنهن جاهلات، بل ومنعزلات، ومن ثم غير قادرات على مساندة حب أزواجهن. ولعل ذلك دفع قاسم أمين ١٨٦٣-١٩٠٨ على نشر كتابه "تحرير المرأة " الذى دعا فيه إلى إتاحة الفرصة لتعليم المرأة وخلع حجابها. كما عَزَا أمين الأوضاع السلبية التى لحقت بالمرأة داخل المجتمع إلى إساءة فهم مبادئ الدين الإسلامى، والذى أدى بدوره إلى التخلف وقصور التنمية فى المجتمع المصرى بأسره[١]. وقد ترتب على نشر كتابه نتائج عدة، منها: أصبح يُنْظَر إليه على أنه خائن للوطن (بدعوى ترويجه لأفكار غربية)، كما أصبح فى نظر الكثيرين ملحدا (إذ أساء فهم قوانين الإسلام وتعاليمه)، "لقد أدت قضية خلع حجاب المرأة المصرية إلى إثارة الريبة والشك حول مفاهيم السلطة والخبرة والمستوى الأخلاقى الظاهرى الذى يحظى بهم الرجال فى مصر. فعندما دعا أمين إلى تحرير المرأة كوسيلة لتحرير بلد بأكملها، وأصبح الأمر بالنسبة للرجل مجرد أن وضعه الاجتماعى أصبح محفوفا بالخطر، بل إنه تَحدٍّ لسلطته التى يتقلدها داخل النظام الاجتماعى القائم. (Abdel kader S., 1987,69).

وبالرغم مما واجهه قاسم أمين من معارضة، فقد سانده عدد قليل من المفكرات المصريات من النساء فى ذلك الوقت، من أشهرهن: هدى شعراوى، نبوية موسى، وملك حفنى ناصف. وقد اتفقن جميعا من حيث المبدأ على مقترحات أمين وأفكاره، فدعوْن إلى خلع النساء للحجاب وضرورة تعليمهن، وكذلك دعوْن إلى الحد من تعدد الزوجات وكل ذلك فى إطار التعاليم الإسلامية والشريعة. وفى الواقع قد أثير تجاه هذا الفريق من النساء أنهن لعبن "فن المستحيل"[٢]، بمعنى أنهن دعوْن إلى تحسين أوضاع المرأة داخل المجتمع المصرى دون إثارة غضب من حولهنّ، كما سبقهنّ إلى ذلك قاسم أمين.

علاوة على هذا، فقد برهن كتاب قاسم أمين على كونه مصدراً لإلهام أجيال عديدة من النساء المتطلعات لمستقبل أفضل، إذ لقبه كثيرون "بمحرر المرأة". ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن كتابه يعد من أكثر الوسائل تأثيراً في زيادة الوعى، وهو أقصى ما أتيح للمرأة المصرية فى مصر فى ذلك الوقت. كما أسدت الاضطرابات والمعارضات الهائلة التى أحدثها الكتاب خدمة جليلة فى التأكيد على تعدى الأفكار السلبية على النساء.. وقد أظهر العديد من أشهر الشخصيات المصرية آنذاك (وعلى رأسهم القائد الوطنى مصطفى كامل) ثورتهم الغاضبة على كتاب أمين، فقد ذهب مصطفى كامل" أن النساء أقل من الرجال من الناحية الجسمية والعقلية والأخلاقية، وإن لم يكن الأمر هكذا، فلماذا قبلت النساء لعشرات السنين الخضوع لزعامة الرجل وسيادته (Ibid, 63).

التحول فى حياة المرأة المصرية (١٨٨٢-١٩٥٢)

شهد عام ١٨٨٢ بداية الاحتلال البريطانى لمصر، ومن ثم تدفق الأفكار الغربية المتعاقبة والاختلاف فى أسلوب الحياة. ويرى البعض أن بذور إدراك المرأة لذاتها وشعورها بالقهر والخضوع قد ظهر كنتيجة لتلك التأثيرات الغربية (Hatem M., 1989, 184-188) فقد كانت هذه التأثيرات الغربية (نافعة للمرأة)، ومن ثم نقطة تحول فى حياتها وقد ظل الوضع هكذا، حتى ظهرت المقاومة الوطنية، حيث نظر أعضاؤها إلى عملية "وعى المرأة وتحريرها" نظرة سلبية. وفى الوقت نفسه كانت المرأة المصرية تحارب فى جبهتين، فمن ناحية تحارب داخل مجتمعها الخاص من أجل الحصول على قدر أكبر من الحرية، ومن ناحية أخرى تناضل من أجل تصحيح "المفهوم الخاطئ" الذى كونه المستشرقون عن الإسلام بكونه السبب الرئيسى فى اضطهاد المرأة (المرجع السابق).

وكما فى العديد من نضالات التحرير الوطنية فى العالم، فقد أدرجت الخطابه النسوية Feminist rhetoric ضمن مبادئ وجدول أعمال الثوار، لذلك فقد عملوا على توسيع ما تناشده هذه الحركات "بين النساء" وكسبهنَّ للدعم المطلوب (سواء كان دعماً مادياً أو دعماً فكرياً أو حتى فيزيقياً) خلال كفاحهنّ. ولكن ما بدت أهداف الثوار

تحقق مآربها، حتى أطاحوا بمطالب النساء عرض الحائط، بل أصدروا أوامرهم بضرورة عودتهن إلى مكانهن الطبيعي "المنزل"، حيث يقمن بأدوارهن كأمهات وربات بيوت.

ولقد استمر الحال هكذا خلال ثورات التحرير الوطنية، ولا سيما خلال الفترة من ١٩١٩ -١٩٥٢. فقد تحركت النساء خلال تلك الحقبة بنشاط (إلى درجة أن أصبحن محركات للنضال) وذلك من خلال مشاركتهن في المقاومة الوطنية ظنًّا منهن أنه بالتقرب إلى رموز السلطة و الحصول على الاستقلال وإنهاء الاحتلال سيتمكنَّ من الحصول على حريتهن، ومن ثم مساواتهنّ بالرجال. وفي واقع الأمر لم يكن ينظر إلى دور المرأة آنذاك إلا كمجرد شريكة في الكفاح من أجل الوطن، وأن هذا أمر طبيعي لا يغير من دورهن الأساسي كأمهات وربات منازل (Hateern M., 1986, 98). ويبدو مما سبق، أن تلك القيم الفطرية المغروسة في المرأة والتي تتمثل في دورها كأم وربة منزل قد نحيت جانباً بصفة مؤقتة، إذ اندفعت المرأة إلى شوارع القاهرة للتظاهر جنبا إلى جنبٍ مع الرجال، ومشاركتهم في حملات المقاطعة (خاصة تلك التي قامت في ثورة ١٩١٩).

وقد أصابت النساء خيبة أمل، بعد أن خدمت تلك الحماسة الوطنية؛ وذلك لاستبعادهن فجأة من الحياة العامة والسياسية. وقد ترتب على ذلك أن بلغت الوحدة النسائية المصرية ذروتها بعد أن تجرعت النساء المصريات خيبة الأمل هذه عام ١٩٢٤. وبصفة عامة، فقد أطلقت النساء على تلك الفترة مرحلة التنشيط الاجتماعي. Social activism phase (Abdel kader S., 1989, 147) وقد انتهت تلك الفترة عام ١٩٥٢ حينما أجاز النظام الحاكم جميع المنظمات والجماعات الخاصة وتبنت الدولة الكثير من الأنشطة الخيرية من أجل الصالح العام.

الفترة من ١٩٥٢-١٩٧٠

لقد بشر اعتناق الحكم الناصري للأيديولوجية الاشتراكية باقتراب مرحلة اشتراكية الدولة من الحركة النسائية المصرية. فقد تضمن اعتناق الدولة للاشتراكية الالتزام بالمساواة بين الجنسين، وأطلق على هذه المرحلة "الدولانية " Statist ، لأن

معظم التغيرات التى طرأت على حياة النساء المصريات قد بدأت بسلسلة من القوانين التى سنتها الدولة كجزء من التحول الاشتراكى الذى سعت إلى تحقيقه داخل المجتمع المصرى. فقد أعطى الدستور الجديد للمرأة حق التصويت والعمل بالمصالح الحكومية، كما أتاح لها قانون العمل الجديد أن تقوم بأعمال مساوية لتلك التى يقوم بها الرجل وأيضا الحصول على أجور متساوية، كما أتاح لها التعليم الحصول على فرص تعليمية منصفة.

وعلى الرغم من أن خبرات المرأة المصرية بالنظام الاشتراكى تفوق تلك التى حققتها المرأة فى المجتمعات الأخرى التى شهدت تحولات اجتماعية فعلية، فإن ما اكتسبته المرأة المصرية من حقوق شرعية ودستورية لم تحدث ولو تغييراً طفيفاً أوتوماتيكياً أو تلقائياً فى تلك القيم الفطرية التى ترسخت منذ زمن بعيد داخل المرأة والتى تحدد واجباتها ووضعها فى المجتمع.

ويمكننا القول إن هناك تغيرات مهمة لها دلالاتها وأهميتها، ولكنها ليست تغيرات جذرية فى طبيعة ومستوى انخراط المرأة فى الحياة العامة، فقد قوبلت التغيرات البنائية المقصودة آنذاك بمقاومة شديدة من ذوى الاتجاهات التقليدية الذين يفرقون بين الجنسين فى تقسيم العمل داخل وحدة المعيشة وعلى الساحة السياسية وفى المجتمع ككل.

وفى ظل القيم التقليدية هناك مجال واحد يمكن أن يشارك فيه الرجال والنساء

وقد صمد إزاء التغيرات البنائية التى سادت المجتمع - ألا وهو مجال المرأة والخصوبة. وربما يرجع ذلك إلى الميزة الوحيدة التى يتمتع بها لكونه قالباً تكونياً Stereotype لم يخضع لاستغلال الدولة وهو "الأمومة" Motherhood. فعلى الرغم من تعرض النساء المصريات للتفرقة فى شتى المجالات الأخرى، إلا إنهن قد استطعن انتزاع الاحترام والثناء، وأيضا مكانتهن من أدوارهن كأمهات، فلم يستطعن التخلى عن الدور الوحيد الذى أعطى لهن وضع "المشاركة" فى البناء الاجتماعى. وفى الواقع أن فشل البرنامج القومى لتنظيم الأسرة الذى وضعه النظام الناصرى فى الستينيات - فى تحقيق مآربه، وهو تخفيض نسبة المواليد، يرجع ذلك فى المقام الأول إلى مقاومة النساء أنفسهن.

ولقد كان التحول من التوجه الاشتراكى إلى الرأسمالية وتنظيم المشروعات الحرة خلال عصر السادات بداية لظهور مجموعة أخرى من التغيرات فى حياة المرأة المصرية.

الفترة من ١٩٧٠-١٩٨٠

هناك من يزعم بأن دور المرأة العربية ككل يعد وظيفة للنظام الرأسمالى العالمى (عويس ١٩٨٧)، (Abd El kader S., 1989)، كما يرى أنصار نظرية التبعية أن النظام الرأسمالى العالمى مسئول إلى حد بعيد عن التخلف الذى يلحق بوحدة المعيشة (Abd El Kader S., 148). وطبقاً لهذا الاتجاه النظرى، فإن وظائف وحدة المعيشة تتمثل فى المحافظة على النساء كمخزون للقوى العاملة يمكن طرحه فى الأسواق أو سحبه وقت الحاجة. وقد ساعد استمرار هذا الوضع على التخفيف من الضغوط الاقتصادية والبطالة التى نجمت عن الدورة المتكررة للتضخم والكساد، ويعدّ – وهذا أحد سمات المشاريع الصغيرة الحرة التى نشطت فى هذه الفترة – نمطاً متكرراً فى مصر.

فكلما اشتدت الحاجة إلى عمل المرأة خارج المنزل كلما زاد الإيمان والترويج لقيم المساواة بين الجنسين، فيتنافس الشعر والأدب فى وصف ذكاء المرأة والترغيب فى وجهة نظرها فى أى وضع وظيفى.. وهكذا (Hatem M., 188, 414-415) فى حين أنه عندما لا يوجد لها مكان فى سوق العمل، هنا تسرع الزعامات الدينية والوطنية فى الإطراء على فضل النساء كزوجات وأمهات، كما يبدأ الأطباء النفسيون فى توضيح حاجة الطفل الملحة لأم متفرغة (Abd El kader S., 148).. ونتيجة لهذا المناخ الاجتماعى المحافظ، دارت العديد من المناظرات العامة فى وسائل الإعلام وفى الأجهزة البرلمانية و الاستشارية و القوانين التى تسنها الدولة والتى تشجع المرأة على الانسحاب من سوق العمل، فعلى سبيل المثال، أعطى قانون العمل عام ١٩٧٩ المرأة الحق فى الحصول على إجازة وضع عامين بدون راتب من أجل تربية الطفل (Taha M., 1979,188) كما أعطى لها حق الاختيار للعمل نصف اليوم فى مقابل راتب أقل (Ibid 188). ورغم ذلك، فإن كل ما قدمته الحكومة من حوافز للمرأة للانسحاب من سوق العمل لا يمثل أهمية أمام ما شهده عام ١٩٨٠ من جدل عام لم يسبق له مثيل حول جدوى

الـدور الـذى تقـوم بـه المـرأة مـن الناحـية الاقتصـادية والاجتماعـية فـى سـوق العمـل (Hatem M., op, cit, 415) حيـث ألقى باللوم على المرأة فى أنها السبب فى ازدحام المواصلات وضعف الإنتاجية.. إلخ.

وكـلما ارتفعـت النسـب المطلقـة والنسبية للفقـر[٣]، صـاحب ذلك ظهور دعاوى لإعاقـة دور المـرأة، وفى الواقع أنه نادراً ما ترتبط هذا الدعاوى بدلالات اقتصادية، بل عـادة ما يتم التعبير عنها وتبريرها على أساس أخلاقى وثقافى ونفسى، وأحيانا دينى. ورغم هذه الدعاوى غير الاقتصادية، فإن الظروف الاقتصادية بالتحديد هى التى دفعت المـرأة، ومازالت، للمشاركة فى سوق العمل بحثا عن الدخل المادى من أجل أن تسهم به فى دخل الأسرة.

المرأة وظهور التيار الإسلامى

كان الحجاب التقليدى على المستوى الرمزى والمجتمعى مخصصاً للصفوة، حيث يمـيز نسـاء الطـبقة الأرسـتقراطية عـن نسـاء الطبقة الدنيا سواء فى الريف أو الحضر، حـتى و إن لجـأت إلـيه بعض النساء خارج نطاق الصفوة، فإنها تفعل ذلك تقليداً لنساء هـذه الطـبقة كرمـز مـن رمـوز الـتمدين والـذوق الرفـيع. وعـلى النقـيض مـن ذلك نجد الحجـاب الإسـلامى كرمـز للمسـاواة بـين البشـر. إلا إنه يمكن التسليم بأنه زى مماثل للـزى الـذى كانت يرتدينه نساء الطبقة العليا من حيث الشكل ومادة الصنع... إلخ. إلا أن القصـد مـنه محو الفروق الاقتصادية والاجتماعية بين من يرتدونه. وعلى هذا النحو أصـبح الـزى الإسـلامى (الحجـاب) متسـقاً وروح المسـاواة الـتى دعـت إلـيها الحـركة الإسـلامية والـتى بـدأت بالـتدريج. ومـا لبثت أن اكتسبت قوة كرد فعل طبيعى للفجوة الـتى اتسـعت بـين مـن يملكـون ومـن لا يملكون. ومع تلك الحقيقة الأخيرة، فليس من الغريـب أن يشـهد المجـتمع المصـرى ارتفاعـاً لا مثيل له فى عدد النساء اللائى يرتدين الحجـاب وخاصـة فـى الطبقـتين الوسطى والعليا. ومع هذا يعود الأمر أكثر إلى الحركة الإسـلامية المعاصـرة فى مصر منه إلى الرؤية المثالية المتعالية للهوية الذاتية فى المنظور الإسـلامى، إذ يعتقد أغلب المصريين بأن الانفتاح على الغرب عادة ما يصاحبه الانحلال والفسـاد، وحتى بالنسبة للعامة يعد فتح أبواب الاقتصاد لاستيراد السلع الغربية، يعد

فتحاً للانحلال الأخلاقى والتمزق الاجتماعى، ففى مثل هذا الصخب الهائل من الاختلافات بين المسلمين وغير المسلمين، وفقدان الثقة فى الأفكار والأخلاقيات وقواعد السلوك المستوردة كان هناك احترام متزايد للشعائر والطقوس الإسلامية.

وتمثل النساء المحجبات المتعلمات والمهنيات من الطبقتين الوسطى والدنيا استجابة معقدة لعالم معقد قد تملك عليهن أنفسهن، وأصابهن بالحيرة. ويتمثل هذا العالم المعقد فى التغلغل الأجنبى، الثروة النفطية، السلع الاستهلاكية باهظة الثمن، التضخم الاقتصادى.. وأخيراً أسلوب حياة مغاير. لذا كان التمسك بالتأثيرات هو الوسيلة الوحيدة للنساء فى مواجهة هذا العالم الملئ بالحيرة، وأداتهن للحفاظ على ثروتهن الذاتية، وتقليل إحساسهن بالاغتراب (Abd El kader S., op. Cit 137) . بالإضافة إلى ذلك، فإن النساء ينظرن إلى الحجاب على أنه وسيلة انتقائية للحداثة Modernity حيث ينطلقن من هذه الحداثة إلى التعليم والمستقبل المهنى (وهى جميعها عناصر متسقة مع التقاليد والموروثات الإسلامية، بينما يتركن البقية الباقية. إذن، فليس من قبيل المصادفة أن يقال إن الحجاب الإسلامى جزء من حركة إسلامية جديدة حازمة جاءت برسالة قوية سعت إلى توليف الحداثة مع الأصالة.

ومع هذا يعد بروز دور المرأة فى الحركة الإسلامية المعاصرة أكثر من مجرد رمز، ففى المجتمعات التى تسود فيها الأيديولوجيات العلمانية والأخلاقية، فإن قضية أدوار المرأة ومكانتها تعد قضيةً ليست جديرة بالأهمية. ويرجع هذا إلى الحقيقة التى تؤكد أنه بالرغم من التراث المتراكم عن الرأسمالية والاشتراكية، فإن القليل من هذا التراث يناقش دور المرأة فى المجتمع، وبالتالى، فإن تداخل الدين مع الحوار السياسى يعد مسألة أخلاقية من صميم المناقشات السياسية، خاصة فى المجتمعات التقليدية، حيث يمثل الدين والكتب الدينية المحددات الكبرى لحياة النساء. وهنا تحظى قضية مكانتهن وأدوارهن بأهمية سياسية، وتشغل الأولوية فى "أجندة" المناظرات والمناقشات العامة.

وفى واقع الأمر ما قد تم بداية على أنه اتجاه يرمز إلى الوفاء والإخلاص للقيم والتقاليد الإسلامية فى بدايات محاولة التوليف الحصيف والانتقائى للحداثة

والأصالة، سريعاً ما تحول إلى نداء لإعاقة دور المرأة ووضعها الاجتماعى، وضرورة عودتها إلى مكانها الطبيعى داخل المنزل وفى المجتمع ككل.. ولم ينتشر هذا النداء من خلال القوانين الحكومية أو الإعلام الدينى فحسب، إنما من خلال النساء أنفسهن، وعلى وجه الخصوص من اللاتى ينتمين إلى الطبقة الوسطى أو المنتميات إلى العديد من المنظمات والمذاهب الإسلامية. ولعل أهم الأسباب المنطقية التى تجعل لمثل هذه النداءات صدًى مجتمعناً، هو إهمال النساء العاملات فى رعاية وتربية أطفالهن؛ مما يؤدى إلى جنوح الأحداث وانتشار الإدمان بين الشباب.

خاتمة

كما ترى سهى عبد القادر، أن الجدل الدائر فى وسائل الإعلام المصرية الآن (مرحلة الثمانينيات) حول أدوار المرأة ومكانتها، يذكرنا فى العديد من جوانبه بالجدل الذى أثير منذ قرن من الزمان عندما نشر قاسم أمين كتابه عن "تحرير المرأة"، ففى الحالتين كلتيهما كان دور الإسلام فى العالم الحديث هو مفتاح القضية. وفى المثالين السابقين كان الجدل يشتعل كنتاج لأزمات قومية، ففى المثال الأول كان الاحتلال البريطانى سبباً فى ذلك، أما فى المرحلة الأخيرة فكان الجدل نتيجة لأزمات اقتصادية مدمرة، وأخيرا، فإنه فى كلا المثالين نجد تعدداً فى القوى السياسية المجتمعة التى تتنافس على السلطة، ومن ثم، فإن موقفهم من قضايا المرأة يتسق مع ما تمليه عليهم أيديولوجياتهم السياسية.

علاوة على ذلك، فمازال هناك اختلاقان رئيسيان: الأول: أن الأطروحة التى قدمت منذ قرن مضى حول ما إذا أمكن لنساء الطبقتين العليا والوسطى غير المتعلمات والمحجبات والمعزولات اجتماعياً - الحصول على فرص تعليمية أكبر، وقمن بأدوار فى الحياة العامة واكتسبن حرية أكبر. أما الأطروحة التى تقدم اليوم فهى على النقيض تماماً، حيث ترى أنه إذا ما كانت المرأة المصرية التى تمتعت بالفعل بدرجة معينة من الحريات المدنية وتشغل نحو ثلث المقاعد الجامعية، ونحو ربع الوظائف المهنية تقريباً- قد تركن واجبهن فى الحياة العامة وقمن بأدوارهن التقليدية كأمهات وربات بيوت. أما الاختلاف الثانى فيتمثل فى أنه منذ قرن مضى كانت النساء بعيدات عن

دوائـر الجـدل، أمـا الـيوم فقـد أصبحن عضوات فى البرلمان، صحفيات كاتبات مفكرات ومهنيات، حيث يمكن القول إنهن قد تمتعن برؤية أعمق وأكبر على الساحة السياسية وفى الحياة العامة.

ومـع تغـير ظـروف المجـتمع المادية تمـيل نسـاء الطـبقة الوسـطى فى مصر إلى اكتسـاب نوعـين مـن الإدراك الذاتـى مـن خـلال محاولـة الوصـول إلى تسوية مؤقتة مع الأصولية الإسلامية ومن ناحية إعاقة الحكومة لأدوارهن من ناحية أخرى. وعلى الرغم مـن رغبة المرأة المصرية وإرادتها المشهود لها عبر التاريخ، فما زالت عاجزة عن تكوين رؤيـة ثاقـبة لذاتهـا أو خلـق صـورة ذاتية مستقلة عن هذا المؤثر الاجتماعى الراسخ فى أعماقهن منذ زمن بعيد.

وفـى كـل ذلـك اسـتمرت بقايا تقاليد "الحريم"، ليس فقط فى المجتمع المصرى، بـل داخـل النساء أنفسهن، مما يعنى أنه حتى النساء المتعلمات واللاتى يحظين بالأمن المادى يظل الاعتماد على رجالهن مكملاً ومميزاً لحياتهن، فمازال المثل الشعبى القائل: "ضـل راجـل ولا ضـل حـيطه" منتشـراً حـتى بـين النساء الحاصلات على أعلى درجات التعليم؛ لذلك ينظر إلى استقلالية المرأة بشىء من الازدراء، فالمرأة التى تعيش بمفردها امـرأة منـبوذة من المجتمع الذى تعيش فيه، بل ومن النساء المتزوجات أيضاً، ويحدث نفس الشىء مع النساء اللاتى لم يحالفهن الحظ، فأصبحن إما أرامل أو مطلقات.

وكما هو الحال مع الممثلين والمؤدين على خشبة المسرح، فإن نظرة المتفرجين لهم ستصـطبغ - بلا شك - بأضواء المسرح المتعددة، وكذلك بآراء النقاد. وبالمثل يمكن القول بـأن نسـاء الطـبقة الوسـطى فـى مصـر (إن لم يكـن النسـاء جميعاً) يقمن بدور المؤديات والمشـاهدات فـى نفـس المسـرح. فـبعد كل عرض مسرحى يتراجع الممثلون إلى الكواليس انـتظاراً لنص جديد يُسْنَد إليهم، فيعدون ذواتهم للعرض القادم، وبمرور السنين يمكن إدخـال بعـض الـتعديلات عـلى المسرح نفسـه، ويـتغير الـنقاد ويتضاعف عدد الممثلين والمتفرجين. فإذا ما تخيل الفرد نفسه على أنه الدولةُ والكواليسُ هى العناصر الأساسية المكونـة لعقلـية الحـريم عـلى سبيل المثال (واجبات المرأة التقليدية)، أما النقاد وكتاب السـيناريو فيمـثلون السـلطة الأبويـة (الدولـة والمؤسسـات الدينـية) حينئذ سيكون من

السهل فهم تقنيات إدراك المرأة لذاتها في المجتمع المصرى. أما العودة الثابتة إلى الكواليس، فهى تلك الدائرة المفرغة المحتومة.

وفى الواقع، إن نساء اليوم يملكن الطاقة الكامنة والقدرة على معاودة الحرب، بل يصبحن "كاتبات للسيناريو"؛ لأنه مع حدة التيار الإسلامى المتشدد، فإنه يبدو من الصعب كسر تلك الحلقة المفرغة. فلا يمكن أن نتوقع أن تختفى قيم فطرية وقوالب تكوينية Stereotypes حبيسة داخل المرأة منذ قرون فى بضعة أعوام. فمعوقات أية عملية أمر محتوم، إلا أن العملية نفسها لا يمكن أن تتوقف أبداً.

ملاحظات

١ - يجب أن نشير إلى أن قاسم أمين حين قارن بين وضع المرأة فى المجتمع المصرى بالمرأة فى الغرب، لم يكن يتحيّز لنموذج المرأة الغربية، بل على العكس، فقد رأى أن وضع المرأة يتحسن من خلال روابط التعاليم الإسلامية.. وكان هدفه الأساسى وضع نهاية "للحريم".

٢ - سهى عبد القادر، مرجع مذكور، ص ٦٨.

٣ - إن زيادة الفقر المطلق أو النسبى قد جاء نتيجة تعديل الأمة لأبنيتها الإنتاجية لتفى باحتياجات سياسات الانفتاح الاقتصادى. وقد أدى ذلك إلى اللامساواة بين الطبقات الاجتماعية وتقليل فرص العمالة.

BIBLIOGRAPHY

Abdel Kader, Soha. Egyptian Women in a Changing Society: 1899-1987 London: Lynne Rienner Publishers, 1987.

El Saadawi, Nawal. The Hidden Face of Eve: Women in Arab Society. London: Zed Books Ltd., 1988.

Hatem, Mervat. "Through Each Other9s Eyes: Egyptian1 Levantine-Egyptian, and European Women's Images of Each Other (1862-1920)" Women's Studies International Forum, vol.12, No.2, 1989.

"Egypt's Middle Class in Crises the Sexual Division of Labor". The Middle East Journal. Vol.42, no.3, 1988.

Muhammad, Taha. The Egyptian Women (in Arabic) Cairo: Dar al TA' if Publishers, 1979.

Oweis, Sayed. "Problems of Equality between Man and Woman in Egypt". (in Arabic). Cairo: The National Centre for Social and Criminological Research, 1977.

The General Concept of Contemporary Egyptian Women" (in Arabic). The National Centre for Social and Criminological Research 1977.

Radwan, Zeinab. "A Study of the Phenomenon of the Veil Among College Women" (in Arabic; publisher same as above).

Shahin, Zeinab. "Conformists1 Manipulators and Rebels: Problems of Self-Perception Among Women in a Changing Culture" (publisher same as above).

Soueif, M. "The Changing Role of Women in Contemporary Egypt" (pub. same as above.)

Toubia, Nahid (ed.). Women of the Arab World: The Coming Challenge. London: Zed Books Ltd., 1989.

الحقوق السياسية للمرأة المصرية
بين دستورى ١٩٢٣ و ١٩٥٦

سعيدة محمد حسنى

مقدمة

من الثابت تاريخيا أن مصر كان لها السبق فى منح المرأة العديد من الحقوق سواء السياسية منها أو الأدبية أو الاجتماعية، منذ مجىء الحملة الفرنسية، متمثلة فى فتح مدارس لتعليم الفتيات، هذا بالإضافة إلى آراء رفاعة الطهطاوى التى كان لها صدى عظيم بين طبقات المجتمع المختلفة، حيث كان دائما يلفت النظر إلى أن عفة المرأة مرتبطة بتربيتها فى المنزل، بينما خروجها من بيتها للتعليم حتى ولو كانت سافرة الوجه مرتبط بمساهمتها فى الحياة الاجتماعية والتعليم وهذا فى حقيقة الأمر ليس عيبا[١].

والواقع أن المرأة المصرية منذ فجر التاريخ وهى تقوم بدور قيادى فى المجتمع المصرى ولم تسلب أى شئ من حقوقها وإنما ما توهمته المرأة المصرية من سلب لحقوقها راجع إلى نسبة الجهل المرتفعة فى المجتمع المصرى وبالتالى إلى العادات والتقاليد التى لم تكن تمت بصلة إلى الأديان السماوية ولا إلى القوانين الوضعية.

وكان قاسم أمين أبعد من ذلك نظرا حيث ربط بين تخلف المرأة وعبوديتها وبين استبداد النظام نفسه، فقد ذكر فى كتابه[٢] ما معناه أن الرجل ظالم فى بيته مظلوم إذا خرج منه، أى أن تحرر المرأة يبدأ بتحرير الرجل. ويستطرد قاسم أمين مطالبا بضرورة تعليم المرأة وخروجها من البيت متحديا جميع العادات والتقاليد التى درج عليها المجتمع المصرى فترة طويلة مشيرا إلى حقيقة هامة وهى أن الجاهل عدو لنفسه. وهنا تحضرنى مقولة أسجلها لإيمانى الشديد بها وهى:

أنه إذا علمت رجلا فإنك تكون قد علمت فردا واحدا
وإذا علمت امرأة فإنك تكون قد علمت مجتمعا كاملا.

ومن ثم شهد العقد الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن

العشرين صيحات متعددة تطالب بإعطاء المرأة حقوقها المسلوبة سواء فى التعليم أو المساهمة فى الحياة الاجتماعية والسياسية والأدبية، إلى أن اندلعت ثورة ١٩١٩، تلك الثورة التى كانت تعد الوقود الأول الذى استخدمته المرأة لإشعال نيران المطالبة بالمساواة مع الرجل فى كافة الحقوق، وشجعها على ذلك مزاملتها للرجل أثناء الثورة، وقد قامت بدور لا يمكن إغفاله على كافة المستويات، فجميعنا يعلم ما قامت به المرأة يوم ١٦ مارس ١٩١٩، ذلك اليوم الذى خرجت فيه المرأة مظهرة لوجهها متحدية للعادات والتقاليد البالية، وقد وصف شاعر النيل حافظ إبراهيم ذلك المشهد فى قصيدة تحت عنوان (مظاهرات السيدات المصريات)[٣] نظمها فى مظاهرة قامت بها السيدات فى أثناء الثورة الوطنية ١٩١٩ ونشرت آنذاك فى منشورات وطنية، وقد تأخر نشرها فى الصحف حتى ١٢ مارس ١٩٢٩ وقد تغيرت منها بعض الأبيات التى تظهر المشهد واضحا جليا:

خرج الغوانى يحتججن ... ورحت أرقب جمعهنه
فإذا بهن تَخِذْن من ... سود الثياب شِعارَ هُنَّه
فطلعن مثل الكواكب ... يسطعن فى وسط الدُّجُنة
وأخذن يجتزن الطريق ... ودار (سعد) قَصْدُهُنَّه
يمشين فى كنف الوقار ... وقد أَبَنَّ شعورهُنَّه
و إذا بجيش مقبل ... والخيل مطلقة الأَعِنَّة
و إذا الجنود سيوفها ... قد صُوِّبت لنُحورهُنَّه
و إذا المدافع والبنادق ... والصوارم والأسنة
والخيل والفرسان قد ... ضربت نطاقا حولَهُنَّه

أما عن المظاهرة الثانية التى قامت بها السيدات فى ثورة ١٩١٩ فكانت يوم الخميس الموافق ٢٠ مارس من نفس العام حيث توجهن إلى بيت سعد زغلول (بيت الأمة) إلا أن الجنود الإنجليز قاموا بمنعهن من الدخول وقاموا بحصارهن ولم ينقذ سيدات مصر من ذلك الحصار إلا قناصل الدول الأجنبية[٤].

واستمرت المرأة فى نضالها الوطنى حتى كان يوم ١٢ ديسمبر سنة ١٩١٩ والذى

تجلى فيه نشاطها فى أعظم صورة وقد اتضح ذلك فى الاجتماع الذى عقدته السيدات فى الكنيسة المرقصية بزعامة (هدى شعراوى) وكان هذا الاجتماع لسببين:

الأول:- إقامة الدليل القوى أمام الإنجليز على الوحدة الوطنية لعنصرى الأمة، وذلك عن طريق اختيار الكنيسة كمكان للاجتماع.

الثاني:- وهو خاص بالهدف من الاجتماع حيث إنه كان يهدف إلى الاحتجاج على وزارة يوسف وهبة - وقد كان قبطيا - حيث إن مصلحة الوطن قد تعارضت مع شخصية من يتولى الوزارة حتى ولو كان قبطيا، هذا بالإضافة إلى مقاطعة لجنة ملنر، ولعل ذلك يدحض أكاذيب الإنجليز من إساءة المصريين إلى أقباط مصر.

ومن الجدير بالذكر أنه قد وجد بين هؤلاء المجتمعات زوجات العديد من الزعماء والوزراء وبالتالى فقد تمثلت كل طبقات المجتمع فى نضال المرأة المصرية بانضمام زوجات الزعماء والوزراء إلى سيدات المجتمع البسيط وريفيات جميع أقاليم مصر والتى ظهرت دوما فى هذه الصورة خلال المظاهرات المتكررة طوال فترة النضال الوطنى فى هذه الحقبة.

وبعد ذلك تشكلت لجنة الوفد المركزية للسيدات يوم ٨ يناير سنة ١٩٢٥ فى اجتماع آخر بالكنيسة المرقصية بالقاهرة لتكون لسان المرأة المصرية فى نضالها الوطنى واختيرت (هدى شعراوى) رئيسة هذه اللجنة و (صفية زغلول) رئيسة شرفية، وتقرر فى هذا الاجتماع أن ينتهى عمل اللجنة المركزية للسيدات بانتهاء حزب الوفد.

وبعد ذلك توالى إنشاء اللجان النسائية وإصدار العديد من المجلات التى حملت أسماء متعددة ومعانى تنم عن مدى ثقافة المرأة فى ذلك الوقت. وعندما تشكلت لجنة الثلاثين أو كما أطلق عليها سعد زغلول "لجنة الأشقياء" لوضع الأسس العامة لدستور ١٩٢٣، ثم تلاها لجنة الـ ١٨، والتى كان اختصاصها مناقشة الموضوعات المتفرعة عن المبادئ الأساسية للدستور، أثيرت مشكلة على جانب كبير من الأهمية وهى قضية المرأة (وفى هذه المرة لم تكن المشكلة خاصة بالتعليم) و تعدد الزوجات والطلاق وخروج المرأة، بل تعدت كل ذلك وكانت القضية هى مطالبة المرأة بحقها فى المشاركة فى الحياة السياسية بالانتخاب وحق التصويت فى الانتخابات والبرلمان، وبذلك تفجرت قضية التمثيل البرلمانى للمرأة.

وأخذت المجلات فى ذلك الوقت تنشر صورا متعددة كاريكاتيرية لحسين رشدى وهو يضع الدستور أمامه، وكانت هذه سخرية من فكرة دخول المرأة للبرلمان فقد رسموا الدستور أمام حسين رشدى معلقين بقولهم: "الدستور فى حاجة إلى بروفة أخرى" أو "الدستور فى حاجة إلى ترزى آخر يكون لديه فكرة عن ضبط ملابس السيدات" إلى آخر هذه التعليقات اللاذعة[٥]. وعلى أثر تشكيل لجنة الدستور التى أسند إليها وضع المبادئ العامة للدستور فى ٣ إبريل سنة ١٩٢٢ – كما سبق الإشارة – تبارت الجرائد والمجلات النسائية وغيرها ما بين مؤيد ومعارض لهذه الحقوق، فبعضها ذكر أن حق الانتخاب ليس له علاقة بالأهلية، كما أثير وقتذاك لأن التمثيل البرلمانى ليس وظيفة وإنما هو حق يجب أن يتمتع به كل فرد فى المجتمع، واستطرد أصحاب ذلك الرأى مرددين أنه من أضاحيك الزمن أن الحوذى الذى يملك مركبة وحصانين يحق له سن القوانين لناظرة مدرسة البنات ومعلماتها، والجزار يسن القوانين للطبيبة والقابلة والممرضة وصاحب حانة الخمور يسن القوانين للآداب العمومية وصاحب محل القمار يسن قوانين حقوق الزوجات المدنية والفلاح ذو الخمسة أفدنة الذى لا يعرف سوى أن يوقع باسمه يكون أحق بالانتخاب من السيدات المتعلمات واللاتى يطالعن الجرائد المصرية والأجنبية ويفهمن السياسة![٦].

إذن فإن القضية هى قضية حقوق بالدرجة الأولى، حقوق يجب أن يتمتع بها كل فرد فى هذا المجتمع لأن جميع أفراده سواسية أمام القضاء والتمثيل البرلمانى شكل من أشكال القضاء وعلى ذلك فالمرأة المصرية بوعيها لقضيتها ودورها فى المجتمع لهى أحق بالتمتع بالحقوق البرلمانية التى يتمتع بها من هم أقل منها ثقافة ووعيا بخطورة الدور الذى يلعبه كل من يتمتع بالحقوق البرلمانية.

وفى اجتماع عقده بعض من السيدات والرجال فى أحد المنازل دارت مناقشة حول أهلية كل من الرجل والمرأة للتمتع بالحقوق البرلمانية، فقرر بعض الحاضرين إجراء تجربة تبدو للقارئ مضحكة وهى: أن الحاضرين جلسوا فى قوسين متقابلين قوس للسيدات وآخر للرجال وقام أحد الرجال فى طرف القوس بإفشاء سر للسيدة التى على يمينه وآخر للرجل الذى على يساره وبعد ذلك قام بتغيير مكانه حيث جلس فى

الطرف الآخر للقوسين فما كان إلا أن أخبره من على يمينه من السيدات بخبر ومن على اليسار من الرجال بخبر آخر والحقيقة أن الخبرين مختلفين تمام الاختلاف عما أخبرهم به فكانت النتيجة واحدة أن كل من الرجل والمرأة غير أهل ولا يستحقان بالتالى التمتع بالحقوق البرلمانية أو بمعنى أدق لم يكن معظم الفريقين قد استعد بعد الاستعداد الكافى لنيل هذه الحقوق البرلمانية(٧).

وفريقا آخر من المجلات أكثر فى ترديد أن المرأة غير كفء وتبنت فكرة أن المرأة يجب أن تشغل بالها بالتدبير والاقتصاد المنزلى وتربية الأطفال بدلا من الاشتغال بالبرلمان(٨) وكان هذا المقال ردا على ما أثير من آراء على صفحات الجرائد. ومن العجب أن ترديد هذه العبارات من أن المرأة غير كفء للنهوض بالأعباء النيابية كان قريب الشبه بما ردده الإنجليز فى وقت ما عن أن المصريين لم يصلوا بعد إلى مرحلة حكم أنفسهم بأنفسهم، وأن أمامهم العديد من السنين حتى يتمتعوا بذلك الحكم وإذا كانت هذه المقولة قد أملتها القوة وروجتها السطوة فكان أحرى بالمصريين من الرجال ألاّ يرددوا ذلك فى حق المرأة لأنهم يعلمون جيدا مدى سوء وقعها فى نفوس الأمة المصرية كاملة.

ونحن نعلم جيدا أيضا أن المرأة المصرية تستطيع القيام بما يسند إليها من أعمال، وأعمال البرلمان أقل فى أعبائها من أعمال أخرى مسندة بالفعل للمرأة، فالمرأة فى البرلمان يطلب منها فقط الإدلاء برأيها أو إلقاء خطبة تحث بها الحضور على قيمة المطالب التى تطالب بها أو تبدى رأياً فى قضية ما(٩).

أما على الجانب الآخر فقد أخذت بعض الجرائد فى نشر العديد من الأزجال التى تتسم بروح السخرية من فكرة اشتراك المرأة فى النظام السياسى بشقيه سواء التصويت أو الترشيح، وعلى سبيل المثال نشرت إحدى المجلات جلسة وهمية سوف نعرض لبعض ما ورد فيها للتدليل على ذلك القول: (تذكر المجلة أنه عند عقد المجلس لأول جلسة له تحضرها النساء أخذ الرجال يرددون الهتافات وعندئذ ردت عليهم السيدات بالزغاريد، وعلى الفور رد الرئيس بدق الجرس قائلا السكون، السكون أنتم فى البرلمان ولستم فى أوكازيون..) إلى غير ذلك من الألفاظ والمواقف التى

حدثت حتى نهاية هذه الجلسة الوهمية، لذا فقد رأيت إلحاقها بهذا البحث حتى يطلع عليه القارئ كاملة ويقف على ما كان ينشر على بعض صفحات الجرائد والمجلات خلال تلك الفترة[١٠].

و في نفس العدد من نفس المجلة نشر شعر على لسان أحد قرائها من الإسكندرية تحت عنوان (أحرس يا حارس) يتهكم فيه القارئ على اشتغال المرأة بالنشاط البرلماني، ويتساءل إذا اشتغلت المرأة بالسياسة فإن الرجل سوف يكون أسيرا لها، فيقول: "الست هانم من كفر غانم ناوية تعمل سياسية البيه بتاعها أسير دلعها ملوش على توتو أسية...."[١١].

و هكذا كانت هذه رؤية المجلات المصرية لمطالبة المرأة بحقوقها البرلمانية.

ولأهمية موضوع الحقوق البرلمانية للمرأة اتجه التفكير إلى إعداد ذلك الكتاب المتضمن المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة المصرية من ١٩٢٣، أى منذ إصدار دستور ١١٢٣ وحتى ١٩٥٦، أى حتى إصدار الدستور المصرى المؤقت والذى ضم ضمن مواده مادة تشير إلى المساواة فى منح الحقوق السياسية لكل من الرجال والسيدات. ومن خلال الصفحات التالية سأحاول بقدر ما أتيح من مادة علمية استقيتها من دوريات فترة البحث هذه بالدرجة الأولى إلقاء الضوء على ذلك الموضوع عله يشكل لبنة فى تاريخ المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة وكفاحها.

وعلى الله قصد السبيل.

الفصل الأول

المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة من ١٩٢٣ -١٩٥٢

يتناول هذا الفصل عدة قضايا من خلالها يمكن رصد محاولات المطالبة بمنح المرأة المصرية حقوقها البرلمانية خاصة بعد أن صدر دستور ١٩٢٣ دون أن يتضمن أى إشارة إلى المرأة لا من قريب ولا من بعيد، بالإضافة إلى ذلك يتناول هذا الفصل ردود فعل هذه المحاولات من جانب المرأة، أو بمعنى أدق استنكار المرأة دستور ١٩٢٣ وقانون الانتخاب، ويبدأ ذلك منذ افتتاح أول برلمان مصرى فى مارس ١٩٢٤، عندما علمت السيدات المصريات بدعوة السيدات زوجات السفراء والقناصل الأجانب فى مصر

لحفل الافتتاح قدمن طلبا لحضور هذا الحفل إلا أنه رُفض، وعند ذلك أخذت جريدة السياسة تنشر برقيات احتجاج من السيدات واستنكار من بعض الرجال لهذا الرفض وكيف أنه لا توجد مساواة بين السيدات المصريات وسيدات قناصل الدول الأجنبية.

ومن هذه البرقيات برقية من لجنة الوفد المركزية للسيدات ذكرت فيها:

"إنها تحتج بشدة بصفتها هيئة تمثل نصف الأمة وبصفتها قد سبق أن شاركت فى الجهاد والتضحية حتى كان ذلك الاستقلال، فكيف يرفض طلبها لحضور حفل افتتاح البرلمان المصرى واللجنة ترى فى ذلك إغفالا لدورها فى وقت دعيت فيه السيدات الأجانب وترى ذلك عملا لا يليق بكرامة المصريات".

برقية احتجاج أخرى على لسان رئيسة جمعية العفاف المصرية السيدة جميلة صبرى أيدت فيها ما قامت به لجنة الوفد المركزية من احتجاج.

أما (هدى شعراوى) والتى كانت قد استقلت بمجموعة من السيدات المصريات وكونت الاتحاد النسائى المصرى سنة ١٩٢٣ فقد استنكرت هضم قانون الانتخاب لحق المرأة المصرية سواء فى التصويت أو فى الترشيح، وأيضا احتجت على عدم دعوتهن لحضور حفل الافتتاح، فخرجت فى مظاهرة نسائية فى اليوم الأول لافتتاح البرلمان وأيدهن فى تلك المظاهرة (مجد الدين حفنى ناصف) حيث قاد مظاهرة أخرى ومعه عشرات من فتيات مشغل المرأة الجديدة مرتديات إيزاراً أبيض حاملات لوحات سوداء كتب عليها بالعربية والفرنسية خلاصة مطالب السيدات المصريات من البرلمان فى يوم افتتاحه الأول، ووقفت هؤلاء الفتيات على مقربة من الباب الكبير وهذه هى المطالب:

١- نطلب جلاء الجيش البريطانى.

٢- نرفض تحفظات ٢٨ فبراير.

٣- نرفض أى اتفاق يفصل السودان عن مصر.

٤- نحتم حياد قناة السويس.

٥- نطلب إلغاء القوانين التى تمس حرية الأفراد والجماعات.

٦- نطلب منح النساء حق الانتخاب.

٧- علموا بناتكم واحترموا حقوق نسائكم.

٨- نطلب مساواة الجنسين فى التعليم.

٩- نطلب منع الإفراط فى الطلاق.

١٠- نطلب وضع حد لتعدد الزوجات[١٢].

ومن خلال قراءة تلك المطالب التى كتبت على اللافتات يمكننا معرفة الدرجة العلمية والثقافية التى وصلت إليها المرأة المصرية خلال هذه الآونة حيث تضمنت مطالبها مختلف القضايا التى كانت تشغل بال معظم المصريين فى ذلك الوقت والتى يمكن أن تشير إلى أن هذه القضايا قد تغيب عن ذهن بعض الرجال حيث إنها ضمت قضايا غطت النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

حقيقة أنه على الرغم من حرمان المرأة المصرية من حقوقها البرلمانية إلا أنها لم تحرم من متابعة الممارسة البرلمانية وإن كانت تلك المتابعة من خارج البرلمان وأحيانا من داخله كزائرة لهذا المبنى الذى كافحت طويلا حتى حظيت بدخوله كنائبة فيما بعد، فترددت الكثيرات من السيدات من زعيمات الحركة النسائية فى مصر على البرلمان وتابعن جلساته من المقصورات التى أعدت للسيدات.

واستمرت محاولات المطالبة بضرورة منح المرأة المصرية حقوقها السياسية كلما أثيرت قضية الانتخابات وفى كل مرة كان مصير هذه المحاولات الفشل الذريع، ومن هذه المحاولات على سبيل المثال تلك التى قام بها على ماهر سنة ١٩٣٨، حينما اقترح قبول المرأة كعضو فى مجلس الشيوخ إلا أن هذا الاقتراح قوبل بالرفض[١٣].

وأيد على ماهر فى هذه المحاولة محمد حسن العشماوى باشا نائب رابطة الإصلاح الاجتماعى أثناء مقابلة أجرتها معه إحدى الصحفيات، حيث استطرد فى حديثه معها قائلا :

"إنه لا بأس من تجربة بدائية وهى إدخال عدد قليل من السيدات المتعلمات والمساهمات فى النشاط الوطنى والاجتماعى فى عضوية مجلس الشيوخ" معلقا على ذلك "ولو أن هذه التجربة ستعترضها عقبة كبرى و هى أننا قد لا نجد السيدة التى تعترف بأنها قد بلغت الأربعين[١٤]".

وتلا محاولة على ماهر محاولة أخرى قام بها كل من (على علوبة - زكى العرابى - أحمد رمزى) حيث قدموا مشروعاً بقانون يمنح المرأة حق الانتخاب،

واستند زكي العرابى فى مشروعه هذا إلى أن القصور ليس فى الدستور ولكنه فى قانون الانـتخاب نفسـه ويكفـى فقط تعديـل قـانون الانـتخاب بحيـث يكفـل لـلمرأة الحقوق الـبرلمانية مثـلها مـثل الرجل، ورُفض هذا المشروع أيضا إلا أن الرفض فى هذه المرة كان من جانب اللجنة الدستورية بالبرلمان[١٥].

أمـا المحاولـة الثالـثة فقد تمثلـت فـى مـا قدمـه عضو مجلس النواب عن دائرة الـدرب الأحمـر (زهير صبرى) حيث اقترح مشروع قانون يعدل الأحكام العامة لقانون الانـتخـاب الصــادر ســنة ١٩٣٥ بما يجعل للمرأة حق المساواة فى الحقوق السياسية مـع الـرجل بمـا فـيهـا حقـى التصـويت والترشـيح فى ينايـر سـنة ١٩٤٤، وأحـيل ذلـك المشــروع إلى لجـنـة المقترحــات بالمجلـس فى مارس من نفـس العـام ونوقش بـه فـى الجلسـة المـنعقـدة فـى ١٦ مـايو سـنة ١٩٤٤، وكانت نتيجة هذه المناقشة الرفض شبه التام لهذا الاقتراح.

واستند الأعضاء فى رفضهم لهذا المشروع إلى :

أولا – أن الوقـت غـير مناسـب لإعطاء المرأة مثل ذلك الحق. وذكر عضو المجلس السـيد عمـر عمـر أن الظـرف الحـالى لا يناسـب أن يعطى للمرأة ذات الحقوق السياسية المعطاة للرجال[١٦].

وذلـك الحديـث يـثير تساؤلاً وهو ما هى هذه الظروف التى يراها النائب ليست مناسبة؟

يـرد عـلى هذا التساؤل من خلال ما أشار إليه النائب فكرى أباظة[١٧] فى مقابلة صـحفية عـن مـدى أحقـية المـرأة فى منحها الحقوق البرلمانية، ذكر أنه يرى أن الوقت غير مناسب لإدخال المرأة البرلمان وذلك لسببين:

الأول – أن النظام البرلمانى مع وجود الاحتلال فاشل، وأنـه – أى فكرى أباظة – لـه اعتراضـات عـلى مـا فى قانون الانتخاب، والنظام البرلمانى – من وجهة نظره – فى احتـياج لترمـيم، وطالـما الأمر كذلك فإنه ليس من الحكمة توريط المرأة فى ذلك النظام، مسـتطردا أنه مؤيد لفكرة اشتراكها فى الانتخابات البرلمانية فى مصر ولكن ليس الآن، حيث إن الخطأ فى قوانين الانتخابات، إنه قد تم نقلها من بلاد برلمانية لم ينجح فيها

البرلمان إلا بعد مضى وقت من الزمن. وفي تصور فكرى أباظة كما ورد على لسانه فى هذه المقابلة أن قانون الانتخاب النموذجي يجب أن:

١- يكفل تمثيل النقابات المعترف بها قانونا.

٢- يكفل للأحزاب السياسية نسبة معينة بحسب عدد مؤيديها وذلك بتنفيذ فكرة الانتخاب النسبى.

٣- أما الانتخاب المحلى فى الأقاليم فإنه يرى ألاّ يرشح إلا الذى خدم إقليمه فى هيئات مختلفة مدة معينة.

٤- قصر حق الانتخاب على الذين يعرفون القراءة والكتابة فقط.

وعلى هذا فإن الوقت لم يحن بعد لدخول المرأة معترك الحياة البرلمانية لا بصفة عملية ولا بصفة دستورية[١٨].

أما السبب الثانى الذى استند إليه فكرى أباظة وهو فى تقديرى الرد على ما طرح من قبل من تساؤل فقد تمثل فى أن مصر كانت فى ذلك الوقت تتزعم فكرة إنشاء الجامعة العربية وهذه الجامعة كانت تضم بلادا عربية ذات نعرات تقليدية متطرفة، إذن فإن الخير كل الخير التريث فى منح المرأة نفس الحقوق السياسية المعطاة للرجل[١٩].

أما العامل الثانى – الذى استند إليه أعضاء مجلس النواب فى رفضهم اقتراح العضو (زهير صبرى) فقد ارتكز على أن هذا الاقتراح ليس مقبولا من الناحية الدستورية، وأكد مخالفته للوجهة الدستورية أحد أعضاء المجلس مدللا على ذلك بقوله أن المادة ٨٢ من دستور سنة ١٩٢٣ تقول "يؤلف مجلس النواب من أعضاء منتخبين..." والمادة ٨٣ تذكر "أن كل مديرية أو محافظة يبلغ عدد أهلها ستون ألفا فأكثر تنتخب نائبا واحدا" واستطرد ذلك العضو قائلا أن الدستور صريح فى قصر الحقوق السياسية على الرجال دون النساء وطالب بضرورة رفض هذا الاقتراح.

وعضد ذلك العضو موقف رئيس مجلس النواب حيث قال إن قانون الانتخاب يذكر فى مادته الأولى: "لكل مصرى من الذكور حق انتخاب أعضاء مجلس النواب....."[٢٠].

ومن ثم يتضح أن حق الانتخاب قاصر على الذكور دون الإناث.

وبما أن اقتراح العضو (زهير صبرى) مقدم فى شكل قانون عادى، والدستور يتم

تغـييره بطريقة خاصة تخالف الطرق التى يتم تغيير القوانين بها، هذا الاقتراح يؤدى إلى تغـيير بعـض أحكـام الدستور؛ لذا فإنه يجب إحالته على لجنة الشئون الدستورية على الرغم من أن مقدمه (زهير صبرى) قد رفض ذلك بشدة؛ لذا فإن الموافقة على رفضه كانت شبه إجماعية وذلك للأسباب التى أشير إليها من قبل[٢١].

واستمرت محاولات المطالبة بمنح المرأة المصرية الحقوق البرلمانية المعطاة للرجل والخاصـة بحقهـا فـى الانـتخاب والتصويت من خلال أعضاء البرلمان ومن خلال ما ورد عـلى صفحات مجلات وجرائد فترة الدراسة، وكذلك ما كان يعرض فى بعض المؤتمرات النسـائية الـتى كـثيرا مـا كانـت تتضـمن مطلـب مسـاواة المـرأة مـع الـرجل فى الحقوق السياسـية وخاصـة الحقـوق الـبرلمانية[٢٢] تلـك المحـاولات التى كانت فى الغالب تبوء بالفشـل، حـتى كانـت الخطـوة الجريـئة والـتى تمثلـت فيما قامت به المرأة فى فبراير ١٩٥١ حيث اقتحمت البرلمان.

وقصـة الاقـتحام هـذه هـى أن دريـة شفيق عند اجتماعها بمجلس إدارة جمعية اتحـاد بنـت النـيل كشـفت لهـن عـن فكـرة فحواهـا اقتحام المرأة لمبنى البرلمان المصرى وطلبـت أن تقسـم الحاضرات على كتاب الله على ألا تبوح إحداهن بهذا السر لأحد مهما كانـت درجـة قرابـته منها، وبالفعل بدأت الترتيب لتنفيذ هذا وذلك بالدعوة لاجتماع الهيـئات النسـائية المصـرية بقاعـة إيـوارت بالجامعـة الأمريكية مساء يوم الاثنين ١٩ فـبراير ١٩٥١ وكانـت الدعـوة قائمة لعقد مثل ذلك المؤتمر من قبل لمناقشة مطالب المرأة المصرية، أما عن ترتيب درية شفيق فى هذا المؤتمر هو أن يتحول من بحث هذه المطالب إلى نقطـة تجمـع الهـدف مـنه كمـا ورد على لسان درية شفيق نفسها "الزحف النسائى لاستخلاص مطالب المرأة"[٢٣].

وبـالفعل اجتمعـت السـيدات المـثلات لمخـتلف الهيـئات النسـائية فـى مصـر بالإضـافة إلى بعـض الرجال المؤيدين للحركة النسائية فى ذلك الوقت وبعد أن ألقت كل مـن سـيزا نـبراوى وزينب لبيب وغيرهما من السيدات كلمات مفعمة بالحماس وملهبة لمشاعر الحضور تجاه قضية المرأة وحقوقها السياسية، وارتقت درية شفيق المنصة لتلقى كلمـتها الختامـية تلك الكلمة التى أنهتها بعبارة (سيداتى آنساتى..... إن هذا المؤتمر

هو برلماننا الأول، برلمان نصف الأمة ومن حسن الحظ أن ينعقد فى نفس الوقت والجهة التى ينعقد فيها برلمان النصف الآخر)[٢٤].

واستطردت قائلة: "فهيا نذهب بجموعنا الفتية لنعلن إليهم فى عزم وقوة وتصميم أن تمثيلهم للشعب تمثيل ناقص مبتور... فإلى هناك.. فإلى الإمام"[٢٥].

واستجابت الحاضرات لدعوتها فاندفعن على أثرها إلى مبنى البرلمان حاملات لافتات كتب عليها مطالب المرأة وخاصة المطالب البرلمانية هاتفات: أكملوا تمثيل البرلمان للأمة، المرأة نصف الأمة[٢٦].

وفى مقابلة أجرتها مجلة آخر ساعة مع أحد نواب البرلمان والحاضرين لجلسته فى ذلك الوقت ذكر العضو أنه سمع هتافا روعه "البرلمان لا يمثل الأمة" وتعجب الأعضاء كيف يتجرأ أحد على دخول فناء البرلمان ويهتف بمثل هذه الهتافات ونظروا على الفور من النافذة فوجدوا بعض السيدات داخل فناء البرلمان واستطرد قائلا: "إن مثل هذه المظاهرة كانت خطوة جريئة ومنظرا رائعا لم ير مثله منذ سنة ١٩١٩"[٢٧].

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال وهو كيف دخلت المرأة مبنى البرلمان؟ والرد على ذلك يتلخص فى أن السيدات اللاتى ذهبن من قاعة إيوارت والمجتمعات كما ذكر آنفا قد انتهزن فرصة اقتراب سيارة أحد أعضاء البرلمان وهو فريد زعلوك من المبنى وعند فتح الباب لدخول سيارة النائب اقتحمت السيدات البرلمان فارتبك الحراس واختل الأمن فى هذه اللحظة واستطاعت ثلاث سيدات فقط وهن سيزا نبراوى وزينب لبيب ودرية شفيق مقابلة وكيل مجلس النواب ومدير مجلس الشيوخ وقمن بتسليم مذكرة متضمنة مطالب المرأة[٢٨].

واتصل كل من وكيل مجلس النواب ومدير مجلس الشيوخ تليفونيا برئيس البرلمان السيد/ على زكى العرابى والذى طلب من درية شفيق إقناع السيدات المعتصمات فى الفناء وخارج المبنى بالانصراف، وأنه سيبذل أقصى ما فى وسعه لمساعدتهن فى تحقيق مطالبهن. فما كان من درية شفيق إلا الموافقة على ذلك معلقة بهذه العبارة التى تحمل فى ثناياها المزيد من الإصرار على الكفاح حتى الوصول إلى ما تصبو إليه المرأة المصرية.

أما عن هذه العبارة فهى "إذن فلتكن حركة اليوم إنذارا فإذا لم تحققوا وعودكم فإن لنا عودة إلى العمل الإيجابى وبأسلوب قد يكون أكثر قوة من هذا الأسلوب"(٢٩).

وكانت المذكرة التى قمن بتسليمها تتضمن القرارات التى اتخذت فى مؤتمر إيوارت المشار إليه من قبل وهى:

١ - تعديل المادة الأولى من قانون الانتخاب بشكل يحقق للمرأة مطالبها السياسية (البرلمانية) والتى كفلها الدستور للرجل.

٢ - تشريع القوانين الكفيلة بتحقيق حماية الأسرة وخاصة المتعلقة بتعدد الزوجات والطلاق.

٣ - تقرير الحرية والمساواة بين الجنسين فيما يتصل بفرص العمل والأجور(٣٠).

وبالفعل هدأت درية شفيق من روع هؤلاء السيدات وغادرن مبنى البرلمان ولكن على وعد بلقاء آخر.

وبعد ذلك بما يقرب من ثلاثة أسابيع تكررت نفس المحاولة مع الفارق بعض الشيء وهو أنه بعد احتفال الاتحاد النسائى المصرى بعيد الدستور فى نقابة الصحفيين ذهبت هؤلاء السيدات الحاضرات لهذا الاحتفال إلى قصر عابدين وقمن بتسليم مذكرة مكتوبة بالدم إلى إكرام سيف النصر بك لرفعها إلى الملك فاروق.

وهذه المذكرة بالطبع كانت متضمنة مطالب المرأة: السياسية منها أو الاجتماعية، وبعد ذلك توجهت تلك المظاهرة النسائية إلى منزل مصطفى النحاس باشا رئيس الوزراء وقتذاك واقتحمت المظاهرة الباب الخارجي لمنزله ووصلت لبابه الداخلى وهن يهتفن: "نريد النحاس أين أنت يا نحاس"(٣١) وقد حاولت السكرتارية مع الحراس منعهن من الاندفاع داخل المنزل حتى استطاع النحاس باشا الخروج من باب جانبى وأثناء ركوبه سيارته جرت السيدة فاطمة نعمت راشد نحوها فى نفس لحظة تحركها أمام الباب فصدم رفرفها السيدة ولكنها لم تصب بأذى. واستمرت المرأة فى مطالبها فى كل مكان وزمان ومع كل من يعن لها أنه بإمكانه مساعدتها، ومن ذلك على سبيل المثال ما حدث فى السفارة التركية فى مارس من نفس السنة حينما أراد دكتور حامد زكى وزير الدولة وقتذاك تقديم سيزا نبراوى لمصطفى النحاس أثناء حفل بدار

السفارة فما كان من الأخير إلا أن صرخ في وجهه مذعورا "لا يا سيدى.. لا يا سيدى أنا طلقت السيدات أنا غير موافق أبعدهم عنى"(٣٢).

وإن دل ذلك على شئ فإنما مدلوله يكمن فى:

أولا : أن السيدات كن مصرات إصرارا غير عادى على الحصول على مطالبهن بكل الوسائل.

ثانيا: أن موقف ساسة مصر فى ذلك الوقت لا يختلف كثيرا عما كان من قبل.

وظل ذلك الإصرار مستمرا حتى اقتراب إجراء الانتخابات البرلمانية فى مصر فى النصف الأول من ١٩٥٢ عندئذ قررت المرأة ترشيح نفسها لترى ماذا يحدث أو ما هو رد فعل الحكومة لإثارة مثل هذه القضية الدستورية. وأتى الرفض فى هذه المرة للمرشحات على أنهن غير مقيدات بجداول الانتخابات، وإذا قبل الترشيح فإن ذلك غير دستورى أما الرد على درية شفيق فأتى إليها بعد انتهاء موعد الترشيح بثلاثة أيام وكانت المفاجأة التى جعلتها تستبشر خيرا رغم هذا الرفض هو أن الانتخابات قد أجلت جميعها بهدف تغيير قانون الانتخاب، إلا أن النتيجة لم تكن فى صالح السيدات؛ لأن قانون الانتخاب لم يتغير كما أشيع هذا بالإضافة إلى الصيحات التى أخذت تندد بفكرة اشتراك المرأة فى الانتخابات من خلال العديد من المقالات التى نشرت على صفحات الجرائد، بل أكثر من ذلك أصدر الشيخ حسنين مخلوف مفتى الديار المصرية فى ذلك الوقت فتوى تفيد بعدم شرعية اشتراك المرأة فى تلك المعركة الانتخابية وانتهت هذه الفترة بقيام ثورة ١٩٥٢ لتبدأ المرأة مرحلة أخرى من كفاحها المستميت والذى سنعرض له فيما بعد.

الفصل الثانى

الحقوق السياسية للمرأة من ثورة ١٩٥٢ وحتى دستور ١٩٥٦

لم يتوقف جهاد المرأة المصرية للحصول على حقوقها البرلمانية بقيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، بل استمر وبصورة قد تختلف عن ذى قبل إلى حد ما، ووضح هذا عندما صدر مرسوم جمهورى ليعلن تشكيل لجنة مؤلفة من ٥٠ عضوا يمثلون الاتجاهات والأحزاب المصرية المختلفة وقتذاك، وكان من بين أعضاء هذه اللجنة ثلاثة من الذين

شاركوا فى إعداد دستور ١٩٢٣ وهم: على ماهر، على علوبة، على المنزلاوى. واختارت لجنة الخمسين هذه لجنة فرعية من بين أعضائها مكونة من ١٥ عضوا برئاسة على ماهر لوضع المبادئ العامة والرئيسية لمشروع الدستور الجديد.

وبعد عدة شهور توصلت هذه اللجنة الفرعية لوضع المبادئ العامة للدستور فعلا، وتقرر عرضها على جمعية تأسيسية منتخبة. وعندئذ ثارت ثائرة السيدات المصريات اللواتى كن يتزعمن المطالبة بحقوق المرأة البرلمانية بسبب عدم الإشارة إلى تمثيل المرأة فى الجمعية التأسيسية للمشاركة فى مناقشة المبادئ العامة للدستور المصرى الجديد على الرغم من أن على ماهر رئيس لجنة وضع الدستور قد ضمن مشروعه هذا منح الحقوق السياسية للمرأة المصرية. وعبرت هؤلاء السيدات عن ثورتهن هذه باعتصامهن فى نقابة الصحفيين، وتلا ذلك الإضراب عن الطعام فى كل من القاهرة والإسكندرية بنقابة الصحفيين.

وكانت البداية فى القاهرة بعد ظهر يوم ١٢ مارس ١٩٥٤ حيث اعتصمت الدكتورة درية شفيق رئيسة اتحاد بنت النيل بدار نقابة الصحفيين، وانضمت إليها بعد ذلك بعدة ساعات كل من بهيجة البكرى (جمعية تحرير المرأة) راجية حمزة (اتحاد بنت النيل) منيرة ثابت (صاحبة مجلة الأمل)، سعاد فهمى (مجلة التحرير)، أمانى فريد (صحفية)، منيرة حسن (اتحاد نساء الدولة)، فتحية الفلكى (صحفية) وهيام عبد العزيز (فنانة)[٣٣]. وأرسلت هؤلاء المضربات عن الطعام برقية إلى كل من رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس قيادة الثورة، والدكتور على ماهر رئيس لجنة الدستور، والدكتور عبد الرزاق السنهورى رئيس مجلس الدولة، وشيخ الجامع الأزهر فى ذلك الوقت وحملت هذه البرقية اسم "الإضراب حتى الموت" وفيما يلى نصها:

"قررنا نحن المضربات عن الطعام المعتصمات بدار نقابة الصحفيين الاستمرار فى موقفنا بعزم وتضامن حتى الموت إلى أن تجاب مطالبنا بتمثيل المرأة المصرية فى الجمعية التأسيسية وفى جميع الهيئات التشريعية[٣٤]".

وتلا ذلك اعتصام لفيف من سيدات الإسكندرية بدار نقابة الصحفيين أيضا تضامنا منهن مع سيدات القاهرة[٣٥].

وهنا يتبادر إلينا سؤال وهو لماذا الاعتصام بدار الصحفيين سواء فى القاهرة أو الإسكندرية؟

ويمكن الرد على ذلك بالأسباب الآتية:

أولا - أن معظم هؤلاء السيدات اللاتى اعتصمن كن يمثلن جمعيات نسائية، وهذه الجمعيات دائما ما تملك مجلات تنطق بلسانها، وبالتالى فإن هؤلاء السيدات كن يعملن بالصحافة، ومن ثم فهن عضوات فى نقابة الصحفيين.

ثانيا - الرغبة القوية لدى هؤلاء السيدات فى أن يكون اعتصامهن تحت رقابة الرأى العام متمثلا فى نقابة الصحفيين.

ثالثا - أن هؤلاء السيدات المعتصمات والمضربات عن الطعام حتى الموت كن يمثلن جمعيات نسائية مختلفة وذات أهداف متباينة، لذا رأين عدم انفراد أى جمعية من هذه الجمعيات بشرف اعتصامهن بها؛ ومن ثم وقع الاختيار على نقابة الصحفيين.

و أثناء مدة الاعتصام هذه التى استمرت ثمانية أيام تردد على نقابة الصحفيين سواء فى القاهرة أو الإسكندرية العديد من المسئولين لإثناء هؤلاء المضربات عن موقفهن، وتعددت اللقاءات على كافة المستويات الرسمية منها وغير الرسمية، وتبودلت البرقيات بين هؤلاء المضربات وبين المؤيد والمعارض والمستنكر لهذه الحركة، حيث إن الأغلبية استنكرت وسيلة الإضراب لتحقيق المطالب، إلا أن كل المحاولات التى بذلت من جانب المسئولين لم تثن السيدات عن ذلك الموقف رغم تصريحات الدكتور على ماهر رئيس لجنة الدستور والتى تمثلت فى البيان الذى نشر على صفحات الجرائد المصرية، وقد رأيت من الضرورى إيجاز ما ورد به فى عدة نقاط متضمنة بعض الملاحظات :

أولا - أن أحدا من المصريين لم ينكر الدور الذى قامت به المرأة المصرية أثناء ثورة ١٩١٩ وما بعدها.

ثانيا - أن المرأة فى مصر ظفرت بالكثير من الحقوق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وأنها تعمل إلى جانب الرجل فى بعض المهن وتشغل منصب الأستاذية فى بعض الجامعات الآن (مارس ١٩٥٤).

ثالثا – أن لجنة إعداد مشروع الدستور الجديد قد وافقت بما يقرب من الإجماع على ضرورة تمتع المرأة بالحقوق البرلمانية، إلا أنها اشترطت أن تتقدم المرأة التى ترغب فى ممارسة الحقوق البرلمانية بطلب للقيام بتلك الممارسة أو التمتع بتلك الحقوق، أى أنه قد ترك لها الحرية فى قيد اسمها فى جدول الانتخابات، والسبب فى ذلك أن الأغلبية من السيدات المصريات لا تفضل اقتحام هذا المجال وهى لم تهيأ له بعد.

رابعا – أن ذلك البيان قد أشار إلى أن السيدات اللاتى طالبن بالحقوق السياسية للمرأة لا يمثلن غالبية سيدات مصر.

هذا بالإضافة إلى أن الغالبية العظمى من هؤلاء السيدات اللاتى حملن لواء المطالبة بتلك الحقوق كن ينتمين إلى الطبقات الأرستقراطية، أى أنهن يمثلن طبقة بعينها فقط.

خامسا– أن لجنة وضع الدستور هذه قد رأت فيما أعطته للمرأة من حقوق مكسبا عظيما، حيث إنها البداية وبإمكان المرأة الحصول على المزيد باستمرارها ودأبها على الكفاح.

وهذا ما حدث بالفعل، فأين هى المرأة الآن؟ فعلى الرغم من أن الحقوق البرلمانية قد كفلت لها المساواة مع الرجل إلا أنها لا تمارسها كما يجب، وعلى هذا فإن المرأة قد تسرعت فى اعتصامها وإضرابها لأن الإضراب ليس وسيلة للإقناع وإنما هو وسيلة للضغط.

ويبدى الدكتور محمد حسين هيكل دهشته من موقف هؤلاء السيدات وإضرابهن عن الطعام برغم ما صرح به على ماهر رئيس لجنة إعداد مشروع الدستور من خلال بيانه، فذكر كما سبق الإشارة أن آراء أغلبية اللجنة طالبت بالحقوق السياسية للمرأة، إلا أن هؤلاء السيدات أصررن على الاستمرار فى الإضراب حتى يمنحن حق الاشتراك فى الجمعية التأسيسية التى لا يملك أحد من أعضاء لجنة الدستور البت فيها، وخاصة أن الجمعية التأسيسية جمعية منتخبة وليست مُعينة، ويستطرد متعجبا من أمر هؤلاء السيدات طارحا قضية على جانب كبير من الأهمية وهى أنه حتى لو سمح

لهؤلاء السيدات بدخول الجمعية التأسيسية فإنهن بلا شك سيمثلن أقلية بالنسبة للرجال الممثلين فى هذه الجمعية وبالتالى فإن المرأة لن تستطيع تحقيق ما تبغيه بهذه الوسيلة، وخاصة إذا وجد من بين هؤلاء الرجال من هو متعصب ورافض لفكرة مساواة المرأة مع الرجل فى الحقوق البرلمانية[٣٦].

وكان حسن ختام هذا الإضراب الذى استمر ٨ أيام حضور محافظ القاهرة السيد/ محمود متولى نور فى الساعة الرابعة بعد ظهر يوم ١٩ مارس إلى مستشفى قصر العينى حيث نقلت المضربات بعد أن ساءت حالتهن الصحية، وكان سبب حضور محافظ القاهرة هو أن اللواء محمد نجيب قد كلفه بإبلاغ هؤلاء المضربات رسالة يطمئنهن ويتمنى أن تنهى هذه الرسالة الإضراب وهذه الرسالة هى:

"لقد تلقيت طلبكن وأحيل إلى اللجنة المختصة بتكوين الجمعية التأسيسية لنظره وحقوقكن فى أيد أمينة"[٣٧].

وكان لهذه الرسالة القصيرة وقع بالغ الأثر فى نفوس المضربات حيث فرحن فرحا شديدا، وصرحت بذلك السيدة درية شفيق، تلك السيدة التى حملت لواء بدء الاعتصام ثم الإضراب فذكرت أن الرئيس بهذه الرسالة قد أراح نفوسنا لسببين:

الأول – أنه صرح فيها بأن مطالبنا الدستورية وخاصة التمثيل فى الجمعية التأسيسية قد أصبح محل بحث اللجنة المختصة للنظر فى تكوين هذه الجمعية، وهذا اعتراف مبدئى بضرورة تمثيل المرأة فى تلك الجمعية الدستورية، وبالتالى فهى بداية لحياة ديمقراطية حقه.

أما السبب الثانى فهو أن اللواء محمد نجيب قد صرح بأن قضيتنا قد أصبحت فى أيد أمينة؛ لذا فإن السيدات رأين أن هذه الرسالة مكسب يدل على حسن نوايا هؤلاء الزعماء.

ومن ثم قررت المضربات إنهاء فترة الإضراب الذى دام ثمانية أيام وفى الساعة السادسة من نفس اليوم ١١ مارس ١٩٥٤ أى بعد إبلاغ محافظ القاهرة للسيدات بالقصر العينى برقية اللواء محمد نجيب بساعتين اتصلت درية شفيق تليفونيا بالمعتصمات بنادى الصحفيين بالإسكندرية وأبلغتهن بأن المسئولين وافقوا على مطالبهن، وأن

المضـربات بالقاهـرة قـرن إنهـاء الإضـراب، وإثـر إعـلان ذلـك النـبأ أنهـت سـيدات الإسكندرية إضرابهن أيضا[٣٨].

وبعـد انـتهاء الإضـراب خرجـت السـيدات مـن مستشفى قصر العينى إلى ضريح قاسـم أمـين محـرر المـرأة ثـم إلى ضـريح هدى شعرواى لوضع باقات الزهور تحية لهما واعترافا بفضلهما فى هذا المجال[٣٩].

وتـلا ذلـك إرسـال العديـد من برقيات الشكر لجميع من عضد موقفهن سواء على المسـتوى الـرسمى ابـتداء مـن رئـيس الجمهوريـة اللـواء محمد نجيب إلى رئيس لجنة إعـداد الدسـتور د.عـلى ماهـر ومحافظـة القاهـرة والإسـكندرية والصـحفيين ورؤسـاء الصـحف والمجـلات الـتى نشـرت أخـبار ذلك الإضراب وأيدت قضية المرأة فى كفاحها وبهذا الفوز العظيم للسيدات المصريات طويت صفحة من كفاح المرأة المصرية.

ردود فعل الإضراب

تذكـر السـيدة دريـة شـفيق أن إضـراب السيدات هذا قد آثار أعداء المرأة المصرية بالإضـافة إلى أنـه كان مادة سخية للمجلات تحاول بها إثارة انتباه القراء ولو بحملات مفـتعلة وغـير صحيحة فى حقيقتها وتفاصيلها. كذلك آثار عطف الرأى العام بمجموعه عـلى قضـية المـرأة عـلى كافـة المستويات[٤٠] وسأحاول بقدر ما أتيح من مادة علمية رصد ردود الفعل على مختلف المستويات:

أولا - رد الفعل على المستوى الخارجى

تلقـت السـيدات سـواء فـى القاهرة أو الإسكندرية العديد من برقيات التأييد من بينها :

- برقـية مـن وزيرة التأمينات الاجتماعية فى حكومة العمال البريطانية السابقة على قيام الإضراب تقول فيها:

(إن سـيدات بريطانـيا يراقبن بعطف شديد المجهود العظيم الذى تبذلونه فى سبيل نيل الحقوق الديمقراطية للمرأة المصرية).

- برقـية أخرى من رئيسة الاتحاد النسائى بأم درمان تستنكر فيها عدم اشتراك المرأة المصرية فـى الجمعـية التأسيسـية بمصـر وتؤيد موقف المضربات حتى يحصلن على حقوقهن.

• كذلك تلقت المضربات برقيات من الاتحادات النسائية فى كل من لبنان والأردن وإندونيسيا، وباكستان[41].

ثانيا - رد فعل على المستوى الداخلى

يمكن تقسيم رد الفعل على المستوى الداخلى إلى المستوى الرسمى ومستوى الأفراد:

أ - المستوى الرسمى

فقد تمثل فى مقابلة مندوب جريدة الأهرام للواء محمد نجيب رئيس مجلس قيادة الثورة وبسؤاله عن رأيه فى أمر المضربات عن الطعام فأجاب بأنهن لو اتبعن مبدأ (إن الله مع الصابرين) لوجدن أنه فى صالحهن كثيرا، واستطرد قائلا وهل تألفت الجمعية التأسيسية وعرض عليها مشروع الدستور ولم نأخذ برأيهن؟ وهل تقدمت السيدات بطلب رسمى حتى نقول لهن رأينا؟ أم أنهن يعتصمن قبل التقدم بأى طلب[42].

وأما رأى محافظ القاهرة السيد محمود متولى نور فقد ورد على لسانه أنه من أنصار منح المرأة جميع حقوقها السياسية، إلا أنه لا يقر الإضراب عن الطعام كوسيلة لتحقيق الهدف، واستطرد قائلا: إنه إذا كان الإضراب أمراً ضرورياً ولا بد منه فإنه كان على هؤلاء السيدات أن يعلن عن موعد ذلك الإضراب ويحددن ذلك بعدد من الأيام[43].

أما رأى السيد على ماهر فقد استطعنا الوقوف عليه من خلال بيانه الذى سبق أن نوهنا إلى بعض ما أتى به[44].

ومن خلال تصفح جرائد ومجلات فترة الإضراب هذه بالإضافة إلى ما ذكرته درية شفيق فى كتابها[45] من أن العديد من المسئولين سواء محافظى القاهرة والإسكندرية و الأطباء ومن اشتغلن بالحركة النسائية ترددوا على المعتصمات بقصد إثنائهن عن ذلك الإضراب، إلا أن كل هذه الجهود باءت بالفشل، إلى أن كانت رسالة اللواء محمد نجيب والتى أنهت ذلك الإضراب يوم ١٩ مارس ١٩٥٤.

ب - على مستوى الأفراد

أما عن ردود أفعال هذا الإضراب بين الأفراد فقد انقسمت بين مؤيد ومعارض ولنبدأ بالفريق المؤيد فمثلا:

أرسل اليوزباشي عبد الباسط البنا شقيق المرحوم حسن البنا برقية إلى المضربات ضمنها بعض أبيات من الشعر رأيت تضمينها للبحث عل القارئ من خلالها يقف على ما كان يدور بخلد هذه النخبة من المصريين و أبيات الشعر هي:

حيوا كرام الفضليات ... المخلصات الصائمات
أختي العزيزة يا ... بهيجة توجتي المكرمات
أختي العزيزة رحمة ... بنفوسكن الصافيات
قلت العدول قلنا لا ... ثمن النجاح هو الثبات
سنظل ننشد بالكفاح ... حقوقنا حتى الممات[٤٦]

ويمكننا من خلال قراءة هذه الأبيات أن نفهم مدى تأييد عبد الباسط البنا للمرأة المصرية فى كفاحها، وبهذا النمط والت جريدة الأهرام خلال فترة الإضراب نشر رسائل التأييد لهذا الكفاح.

أما الفريق الآخر والذى استنكر اعتصام المرأة وإضرابها فقد تمثل فيما قام به شاب صباح يوم ١٤ مارس سنة ١٩٥٤ من اقتحامه لنقابة الصحفيين بالقاهرة وهو يحمل بيده عصا غليظة وأخذ يصيح بملء صوته ويلوح بهذه العصا أين النساء الخارجات على الدين والشرع والناموس أين هن؟[٤٧]. ولا ندرى ماذا كان سيحدث لو لم يعترضه أحد موظفى النقابة وأخرجه من الدار.

كذلك تلقت جريدة الأهرام من السيدة زينب الغزالى رئيس المركز العام لجماعة السيدات المسلمات برقية تستنكر فيها هذا الإضراب وتذكر "أن إدارة المركز العام للجماعة قررت الاحتجاج على اهتمام بعض المسئولين بأمر المعتصمات، وأن المجلس وهو يمثل الأغلبية الساحقة من نساء مصر – على حد زعمها – يقرر أن البلاد ليست فى حاجة إلى نائبات لا فى البرلمان ولا فى الجمعية التأسيسية، ولكنها فى حاجة إلى أمهات وزوجات صالحات يهدفن إلى تكوين الأسرة تحت راية الإسلام[٤٨]".

وأوردت هذه البرقية لأهميتها حيث إنها تعدت مرحلة استنكار موقف المضربات عن الطعام إلى الاستنكار والاحتجاج على اهتمام المسئولين بأمر هؤلاء المضربات، ورغم تأييدى لهذا الاستنكار إلا إننى ألتمس العذر لهؤلاء المسئولين حيث

أنـه كـان وراء اهـتمامهم هـذا رأب الصدع الذى لم يكونوا يرغبون فى إظهاره آنذاك فى جدار المجتمع المصرى.

هـذا بالإضـافة إلى البـرقية الـتى أرسـلها السيد جلال حسين رئيس جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية بالقاهرة وقد تضمنت رأى الجمعية فى هذا الإضراب وأهم ما ورد بها:

أولاً : إن المـرأة لها رسالة تؤديها فى الحياة أسمى من التدخل فى السياسة والاشتراك فى الانتخابات وهى بذلك تقدم خدمة جليلة للوطن أكثر نفعا.

ثانـياً: إن جمعـية مكـارم الأخـلاق الإسـلامية تـرى أن مـا قـام بـه هؤلاء السيدات من الاعتصـام ثـم الإضـراب مـا هو إلا حركة مسرحية ولا يجب أن تصدر عنهن فى هذه الآونة ولا غيرها.

لـذا فـإن الجمعـية تناشـد أزواج هـؤلاء السـيدات بضـرورة أن يكـون لهـم موقـف إيجـابى تجـاه هـذه الحـركة، وأن يكـون لهـم رأى لتهدئة الجو فى هذه الظروف الدقيقة التى تجتازها البلاد(٤٩).

وبقى أن نعرض لموقف بعض أزواج هؤلاء المضربات:

فقـد عـبرت عـنه درية شفيق فى مقابلة مع مندوب الأهرام أثناء الاعتصام حين سألها الصحفى هل زوجك يوافق على هذه الوسيلة التى تتبعينها؟

فأجابـت قائلـة "إنهـا هـى وزوجهـا تعـودا أن كـل مـنهما يحـترم رأى الآخـر واسـتطردت قائلـة إن زوجهـا اعـتاد أن يـترك لهـا الحـرية فى كل ما يتعلق بشخصها والأمور التى تتعلق بقضية المرأة وذكرت أن زوجها يؤيدها بقلبه وضميره(٥٠).

ووضـح موقف هؤلاء الأزواج أيضا من برقية أحدهم إلى المضربات ورد فيها (لولا رغبـتى فـى أن يكون شرف الجهاد والتضحية فى سبيل حقوق المرأة المصرية منسوبا إلى المـرأة وحدهـا لاعتصـمت معكـن مضـربا عـن الطعـام أؤيـد مطالـبكن وأحيى زوجتى فى جهادها وتضحيتها معكن فى سبيل نيلكن ما نالته غيركن من النساء)(٥١).

وبعـد ذلـك بمـا يقـرب مـن عـامين منحت المرأة المصرية حقوقها السياسية بإصدار قـانون تنظـيم مباشرة الحقوق السياسية رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦ والذى ينص على "كل مصرى ومصـرية يـبلغ ١٨ عامـا أن يباشـر بنفسـه الحقوق السياسية"، كذلك نصت المادة الرابعة

من هذا القانون على أنه يجب أن يقيد في جداول الانتخاب كل من له مباشرة الحقوق السياسية من الذكور وكذلك يجب أن يقيد من الإناث من قدمت بنفسها طلبا بذلك[٥٢].

وبناء على ما ورد بدستور ١٩٥٦ فتح باب الترشيح والقيد فى جداول الانتخاب للسيدات فتقدمت خمس منهن للترشيح فى عضوية مجلس الأمة فى مايو ١٩٥٧، فنجحت منهن سيدتان فقط هما: أمينة شكرى، وراوية عطية، وكانتا بذلك أول سيدتان تمارسان الحياة البرلمانية فى مصر، وهنا تجدر الإشارة إلى أن السيدة الثالثة والتى كان بالإمكان أن تفوز فى هذه الانتخابات حيث حازت على أغلبية أصوات دائرتها هى السيدة: منيرة ثابت التى رشحت نفسها عن الدائرة الثالثة وهى دائرة الزيتون ومصر الجديدة، لولا إصدار قرار الاتحاد القومى والذى كان يقضى بغلق جميع الدوائر المرشح فيها وزراء وكان فتحى رضوان وزير الإرشاد القومى وقتذاك قد رشح نفسه عن دائرة منيرة ثابت، فنال العضوية بصفته الوزارية دون الانتخابية[٥٣].

وعلى ذلك فإن مشاركة المرأة فى هذه الانتخابات كانت ضئيلة جدا لا تتعدى ٠,٥٧٪ إلا أنها تعد بداية طيبة لحصول المرأة على ذلك المكسب الذى تلته مكاسب عديدة. وبعد مضى فترة من الزمن أصبح قيد المرأة فى جداول الانتخابات إجباريا طبقا لتعديل الدساتير المصرية التى تلت دستور ١٩٥٦.

وبذلك تستحق المرأة المصرية بالفعل لفظ أنها "حصلت" على حقوقها الانتخابية ولم "تمنح" إياها، حيث إنها ناضلت وكافحت حتى حصلت على ما استماتت من أجله.

الخاتمة

وفى نهاية هذا البحث يمكن تسجيل عدة ملاحظات قد تلقى الضوء على ذلك الموضوع.

الملاحظة الأولى: تكمن فى أن المرأة المصرية كانت متمتعة خلال فترة البحث بمكانة مرموقة سواء فى المجتمع المصرى أو خارجه، حيث ذهبت لحضور بعض المؤتمرات الدولية النسائية، ولكن فى تقديرى أن تلك المدة التى مضت على خروج المرأة من بيتها وتعليمها كانت مدة قصيرة بحيث لا تسمح بإقناع المجتمع المتمثل فى العادات والتقاليد بمنحها حقوقها البرلمانية سواء منتخَبة أو منتخِبة.

الملاحظة الثانية: تكمن فى الرجل نفسه، فرغم أنه هو الذى وضع قانون الانتخاب، إلا أنه عندما سئل عن مدى قبول المرأة فى البرلمان رد بأن قانون الانتخاب غير صالح لا للمرأة ولا للرجل، وعليه فإنه من الأفضل أن تبعد المرأة عن هذا الميدان ولو مؤقتا.

الملاحظة الثالثة: فقد وضحت أو استنتجت من خلال آراء بعض الساسة وهى أن بعضهم رأى أن مصر خلال الأربعينيات كانت تتزعم فكرة الجامعة العربية، وكانت من بين الدول المشاركة فيها دول إسلامية، وكما ذكر أحد هؤلاء الساسة – فكرى أباظة– أنه من الأفضل ألا تثار هذه القضية فى مثل تلك الآونة.

الملاحظة الرابعة: حول عدد السيدات المتعلمات من المصريات فقد كان هذا العدد قليلاً وليس بالعدد الكافى الذى يمكن أن يوضع فى الاعتبار عند وضع قانون الانتخاب. وعلى هذا فإن القضية ظلت مثارة إلى أن كان دستور ١٩٥٦ المؤقت والذى نص على المساواة فى الحقوق السياسية بين الرجل والمرأة، وهنا تجدر الإشارة إلى حقيقة هامة هى أنه ليس العيب عيب دستور، ولكن العيب يكمن فى قانون الانتخاب نفسه، ويؤكد ذلك أن دستور ١٩٢٣ نص فى مادته الثالثة على أن المصريين متساوون أمام القانون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وحق الانتخاب هو أول هذه الحقوق السياسية وأساسها، فلماذا لا تتمتع المرأة بهذا الحق على أرض الواقع[٥٤]. إلا أن قانون الانتخاب يأتى ليفرق بين الرجل والمرأة.

ملاحظة أخرى وهى متعلقة بقضية برامج الأحزاب، فعلى الرغم من أن قضية المرأة قد ارتبطت ببرامج الأحزاب والقضية الوطنية وكأنها جزء من الكفاح المصرى فى هذه الحقبة المشتعلة بالنضال، إلا أن قضيتها لم تُثَر فى برامج هذه الأحزاب إلا على سبيل الإشارة فقط، ولم تُثَر قضية انتخاب المرأة فى أى برنامج من برامج الأحزاب، فمثلا بالنسبة لحزب الوفد يمكن القول، رغم ارتباطه ارتباطا قويا ببداية نشاط المرأة المصرية ومساهمتها الفعلية فى الحياة السياسية فى مصر منذ ثورة ١٩١٩، ورغم أن لجنة الوفد المركزية للسيدات عندما تكونت بالكنيسة المرقصية فى يناير ١٩٢٠ أعلنت أن عملها لن ينتهى إلا بانتهاء حزب الوفد، نجد أن هذا الحزب لم يعمل على تبنى

قضية المرأة والمطالبة بحقوقها – بما في ذلك حقوقها السياسية – من خلال برنامجه بل أكثر من ذلك لم تكن قضية المرأة من بين القضايا التى أعلن الحزب اهتمامه بها.

وأما حزب الهيئة السعدية والذى تصدر برنامجه ثلاثة مبادئ أساسية تمثلت فى فهمهم للبعد الاجتماعى فى مصر والتى كان منها ضرورة مساواة المصريين أمام القانون.

والواقع أن غالبية الأحزاب قد تضمنت برامجها هذه المفاهيم الاجتماعية، إلا أن السعديين كانوا أكثر جرأة حينما طالبوا بضرورة إصدار تشريعات خاصة بتقييد الطلاق وتعدد الزوجات، وهذا طرح لم تجرؤ عليه أكثر الأحزاب تطرفا فى الفكر الاشتراكى.

أما عن برنامج حزب مصر الفتاة فقد تضمن أفكارا تبدو وكأنها غاية فى التقدم، فقد كان يرى أن قيام المرأة بدورها كأم وزوجة لا يحول دون تمتعها بالحقوق السياسية والاجتماعية وحقها فى مزاولة العمل والوظيفة التى تلائم قدرتها. وقضية الوظيفة والقدرة هذه مسألة نسبية يصعب تحديدها بشكل مطلق.

أما الحزب الاشتراكى فقد تضمن برنامجه مبدأ تحرير المرأة ولم يوضح ما الذى يعنيه بتحرير المرأة، ذلك المفهوم الذى اختلفت الآراء حول تفسير مفهومه.

ملاحظة أخرى وهى تتمثل فى أن معظم من كان يرفض منح المرأة حق الانتخاب كان متخوفا من أنها لا تستطيع تحمل الأعباء الانتخابية، وأنها إذا تحملتها فذلك بلا شك سيكون على حساب مملكتها التى يمكن أن تخرج منها نوابا جديرين بهذه الكلمة، ومنتخبين يعرفون لمن يعطون أصواتهم، هذا بالإضافة إلى أن تخوفهم هذا كان مبعثه أن المرأة إذا أعطيت حق الانتخاب أسوة بالرجل ومع عدم مقدرتها على تحمل الأعباء الانتخابية لا تصل فى نهاية الأمر إلا إلى تضخيم عدد الناخبين المدرجة أسماؤهم فى العملية الانتخابية ولذا وجد رأى وسط قبل تعديل قانون الانتخاب وهو أن تجرى عملية استطلاعية لرأى المرأة عامة. هل هى راغبة فى المشاركة فى العملية الانتخابية أم لا؟ ومن ظهور هذا الرأى يتضح أن هناك سيدات لا يفضلن المشاركة فى الانتخابات.

ملاحظة أخيرة يجب الإشارة إليها وهى عن الجذور الاجتماعية للسيدات اللاتى حملن لواء المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة المصرية، فإننا بنظرة ثاقبة إلى هؤلاء السيدات نستطيع أن نجزم بأن معظمهن ينحدرن من أصول أرستقراطية وهذا الأمر يستلزم منا التوقف عنده، حيث إن معظم نساء مصر كانت مطالبهن تنحصر فى العمل والتعليم، أما التطلع إلى المشاركة فى العمل البرلمانى والسماح للسيدات اللاتى تزعمن الحركة النسائية خلال فترة البحث فإنه انحصر فى بنات وزوجات الزعماء وأبناء الطبقة العليا، ويؤكد ذلك أنه عندما فتح باب الترشيح للمرأة طبقا لدستور ١٩٥٦ المؤقت فإنه لم يتقدم للترشيح من السيدات المصريات سوى خمس فقط على مستوى الجمهورية، لم ينجح منهن إلا اثنتان وبذلك أصبحت نسبة مشاركة السيدات فى مجلس الأمة من خلال انتخابات مايو ١٩٥٧ هى ٠,٥٧٪.

ولا شك أن القارئ لذلك البحث سيستطيع استنباط هذه الحقيقة من خلال قراءة ذلك البحث بإمعان.

ملحق رقم (١) : الجلسة الوهمية (السيدات فى البرلمان)

السيدات فى البرلمان

نالت مصر الحرية وحظيت بالاستقلال وأصبحت مملكة مستقلة ذات ملك وسفراء عظام.

أخذت بعد ذلك تنظم المنهج الذى تستسير عليه حكومتها.

سن الدستور وأجرى الانتخاب وفتح بيت النواب – وله باب ولا كل الأبواب – فقلنا حمدا فقد أجزلوا لنا الثواب.

وكان من حظ هذا البيت أن أمَّته كرائم السيدات فامتلأت قاعات المجلس بالهتاف لهن فأجبن على هذه التحية بزغاريدهن وكان المنظر مما يبهر ويسر الحبيب ويأخذ بقلب الغبى واللبيب. وما فتئ جمع النواب يهتف و"النائبات" يزغردن حتى دق الرئيس الجرس وقال: السكون – السكون – فإنكم فى البرلمان لا فى أوكازيون.

على أثر هذا الصوت ارتفعت أصوات الرجال بالاحتجاج وعلا شهيق السيدات وقلن نحتج على هذه الإهانة فإننا لا نحرم فى أول جلسة من مقابلة التحية بالتحية –

فكيف تأمرون أمر المستبد – هل نحن فى حرية واستقلال وبرلمان لا قيود فيه ولا حجر ولا تضييق – أم أننا فى كسر دارنا لم نبرحه؟

هـنا تأثـر النواب وانضموا إلى هذا الرأى الجميل وطلبوا من الرئيس أن ينزل إلى قرات العيون، ويعمل لهن "بردون".

فاضـطر الرئيس لأن يذعن لهذا الإجماع فبعد أن أعتذر رجع إلى كرسيه وقد ساد السكون المكان – ثم قالت الزعيمة – متى نتكلم؟

فأجابتـها واحدة:

هل نبقى على كيفهم كأننا فى البيوت..؟

فـرد الرئـيس وقـال: أرى أن يقـرر المجلـس أمرا بخصوص مقاعد السيدات من المجلـس. فقالـت الزعـيمة: أرى أن يحسن الاقتراع ولما أسفر الاقتراع عن جلوس سيدة بين كل عشرة نواب – تذمرت "النائبات" وتبرمن وقامت ضوضاء دونـها (حمام بلامية) لأن السـيدات لم يرضـين إلا أن تكـون كـل "نائـبة" لنائب – الأمر الذى أدهش الرئيس حتى كاد يُجَن – فزعق صارخا وقال: ومن أين نكمل عددكن؟

أجابت الزعيمة: إذن فالدستور قد هضم حقنا ويتعين تعديله.

زعق الرئيس وقال: هذا مستحيل فإننا لم نحتج لمثل هذا وإنما نحن على أبواب مفاوضة فساعدننا على أن لا يقفل الباب.

وبعـد صـراخ وعـراك بين مختلف النواب والنائبات هدد الرئيس بفض المجلس وتحديد الانتخاب – فصمتوا جميعاً.

هنا دق الرئيس الجرس وقال – الآن نريد أن ننظر فيما أنشئ المجلس من أجله قالوا – نعم. قال الرئيس – فاقترعوا على المفاوضين.

أجـاب الأعضـاء جمـيعا – لا مفـاوض إلا... فأبـرق الرئـيس وأرعد وخبط بيديه بقـوة علـى منضـدته وصـرخ صراخا عاليا وقال: احترموا الدستور والبرلمان والرئيس أو يـنفض المجلـس ونجـدد الانـتخاب – فسـكتوا وقالت إحداهن (ياخى فضها) ثم قامت الزعـيمة وقالت وأنت كل كلمة تقول ينفض المجلس – هوه على كيفك ولا إيه" ونظرت إلى رفـيقاتها وقالـت "حأياخـتى دا الـلى حصـل يتنشـر فـى الجـرانين" قال الرئيس –

المفاوضين وإلا انفض المجلس وجدد الانتخاب. فقام حزب اليمين وقال: كم تكون نسبة السيدات إلى الرجال فى المفاوضة – هنا حصل هرج ومرج فى المجلس أنتج إجماعا عاما من الجنسين على أن تكون المفاوضة بنسبة ١: ١٠٠٠.

خبطت الزعيمة صدرها بيدها وقالت "يادى الندامة – ده ضحك على الدقون – سامعين يادلعدى" فأجبتها زميلة "وجرى إيه!!..."

بعد ذلك حصل جدال اقتنع فيه الرئيس بأن الكل أجمعوا على أن يكوّن المفاوضين على الترتيب الآتى:

٤ من حزب اليمين ومنهم الرئيس

٢ من حزب اليسار

٢ من الحزب النسائى

وما بلغ آذان السيدات أنهن فى المفاوضين حتى رفعن الزغاريد.

فدق الرئيس جرسه وقال: ماذا جرى يا ستات. قالت الزعيمة ومعها رفيقاتها: نحتج. فاتجه الرئيس إلى النواب وقال: لقد كنتم ضلعا لدخول السيدات بيننا فإن لم تفهموهن خطر الموقف فسأفض المجلس فساد السكوت المجلس واستأنف الرئيس الحديث وقال يوصى المفاوضين:

أيها السادة

وما نطق بهذا حتى صحن وقلن بل نحن قبلهم – فتذمر الرئيس – وقال: لا قِبَل لى بكن

وقال الرئيس المعين وقال:

أيتها السيدات – وأيها السادة

إنكم على أبواب مفاوضة فى نجاحها سلام – ووئام – واحتشام – والتئام – وانضمام – واستسلام – وكلام – وكلام – وكلام – وكمان كلام فإما أن تبرهنوا على أنكم أهل لأن تبقوا الباب مفتوحا أو فقولوا لنا لنفضّ المجلس ونجدد انتخاب غيركم عقلاء ذوى رأى سديد وحكمة عالية وهمة سامية – ومصالح وأهل مسؤولية واعتبار. ضج الأعضاء والعضوات وصاحوا صياحا بلغ عنان السماء وقالوا:

أهكذا سمعنا فى قصص المستقلين؟!! أما السيدات فاتبعن الزعيمة وخرجن وقد

تبرقعن وتآزرن – وما رأى الأعضاء زميلاتهم حتى هموا ليلحقوا بهن – فاستوقفهم الرئيس وقال – أرجعوا إلى أماكنكم أرجعوا وأنا بتهدئتكم وتطمينكم لزعيم – فرجعوا وكذلك رجعت الزميلات وجلسوا جميعا وقال الرئيس:

سيداتى – سادتى:

استعينوا فى مفاوضتكم بالحزم واللين وكونوا وسطا تنجحوا – فأما إن جئتم مصر بما يسرها فأنتم رجالاتها

فقاطعته الزعيمة وقالت – بل سيداتها

قال – سيداتها ورجالاتها – وإن رجعتم صفر اليدين فلا تظنوا أنكم خيرا فعلتم

فقامت الزعيمة وقالت: انتهت المباحثة فى شئون المفاوضين – وإنى أعرض على المجلس مشاريعنا نحن معاشر السيدات:

أولاً – الزار – قانون بإقراره والاعتراف بحمه والجن الأحمر.

ثانياً – حق النساء فى التوظف فى الحكومة والبوليس والجيش (وخفراء).

ثالثاً – إبطال التبرج.

رابعاً – الزواج بواحدة فقط.

خامساً – السفور.

سادساً – حق النساء فى الترجل.

سابعاً – المساواة فى الوراثة.

ثامناً – تخصيص شوارع معلومة لا يطرقها إلا السيدات.

تاسعاً – وجود وزيرة فى الوزارة المصرية ومستشارة بين المستشارين.

عاشراً – منحهن رتب الباشوية والبكوية والبدوية.

فقامت إحدى العضوات وقالت كفى مناقشة فى هذه الجلسة فإنى تركت ابنى سيد منذ الصباح ولم يرضع وعلى أثر هذه انسحب الحزب النسائى ومن ورائه نواب الأمة ومن ورائهم الرئيس.

أحمد نجيب هاشم

طالب بالمدرسة السعيدية

الكشكول، العدد ٦٠، بتاريخ ٩ يوليو ١٩٢٢، ص ١٤.

ملحق رقم (٢) زجل بقلم (بديع خيرى) من الإسكندرية

احرس يا حارس

الست هانم من كفر غانم　　　ولولا تعمل سياسية
والبيه بتاعها أسير دلعها　　　مالوش على توتو أسية
ليحى كانى ليحى مانى　　　وقاعدة تحرت فى وسية
ألله عليها رموش عينيها　　　فيها خطر عالفروسية
لا بسه الملاية والبدع آية　　　فى الضل فارده الشمسية
يانضارتها يامروحتها　　　يا بيتها فى العباسية
تضرب بيانو اجبسيانوا　　　وتغنى مغنى السويسيه
احرس يا حارس بنت المدارس　　　دى جن والاّ إنسية
الصحة خسعه وقبل تسعه　　　ما تترفعشى الناموسية
بردون يافندم سعادتك اخدم　　　البيت عايز له مواسية
والحلوه حايسه وراها جلسه　　　وراها لجنة رئيسية
جوازته فيكى جت بولشفيكى　　　على الطريقة الروسية

بديع خيرى
الإسكندرية

مصادر البحث

أولاً : وثائق منشورة:

مضابط مجلس النواب ١٩٤٤.

ثانياً : الدوريات :

مجلة آخر ساعة: ١٩٥١.

جريدة الأهرام: ١٩٥١، ١٩٥٤.

جريدة السياسة: ١٩٢٤، ١٩٢٧.

مجلة السيدات: ١٩٢٤.

مجلة الكشكول: ١٩٢٢، ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٥.

جريدة النداء: ١٩٥٢.

مجلة النهضة النسائية: ١٣٤١ هـ.

ثالثاً : المراجع:

١- د/ إبراهيم عبده، درية شفيق: تطور النهضة النسائية فى مصر من عهد محمد على إلى عهد فاروق، مطبعة التوكل بالجماميز - مصر - ١٩٤٥.

٢- د/ إسماعيل إبراهيم: صحفيات ثائرات، الناشر الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ -١٩٩٧م.

٣- أمانى فريد: المرأة المصرية فى البرلمان، مطبعة التوكل، القاهرة، ١٩٤٧م.

٤- حافظ إبراهيم: ديوان شعر، الجزء الثانى، ويشمل السياسة والشكوى والمراثى، الطبعة الثانية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

٥- درية شفيق: المرأة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥.

٦- رشوان محمد جاب الله، على ماهر: سلسلة تاريخ المصريين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

٧- قاسم أمين: تحرير المرأة، المكتبة الشرقية، ١٩٥٨.

٨- أ. د/ لطيفة سالم: المرأة المصرية والتغير الاجتماعى، سلسلة مصر النهضة،

مركـز وثـائق وتـاريخ مصر المعاصر، إشراف أ. د/ يونان لبيب رزق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

٩- مجموعـة مـن الباحثين، تحرير أ.د/ رءوف عباس حامد: الأحزاب المصرية مـن ١٩٢٢ إلى ١٩٥٣ الأهـرام، مركـز الدراسـات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٦.

١٠- مركـز الدراسـات السياسـية والاستراتيجية بالأهرام: شهود العصر، ١١٠ مقالات، ١١٥ أعوام.

١١- منيرة حسنى: أيام فى الهيئات - مطبعة المليجى بالجيزة، د.ت.

١٢- نادية حـامد قـورة: تـاريخ المـرأة فى الحياة النيابية فى مصر من ١٩٥٧- ١٩٩٥، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٦.

١٣- د/ نبـيل راغـب: هـدى شـعراوى وعصر التنوير، سلسلة تاريخ المصريين، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٨.

الهوامش

١- د. نبيل راغب، هدى شعراوى: عصر التنوير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، ١٩٨٨، ص ٢١.

٢- قاسم أمين: تحرير المرأة، المكتبة الشرقية، ١٩٠٨، ص ٤١ - ٤٧.

٣- ديوان حافظ إبراهيم، ضبطه وصححه وشرحه: أحمد آمين، أحمد الزين، وإبراهيم الإبيارى، مراجعة محمد مختار يونس، الجزء الثانى، الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، ١٣٥٨، ١٩٣٩، ص ٨٧-٨٨.

٤- عبد الرحمن الرافعى: ثورة ١٩١٩، تاريخ مصر القومى (١٩١٤-١٩٢١) الطبعة الرابعة، ١٩٨٧، دار المعارف بالقاهرة، ص ٢٣٤.

٥- انظر مجلة الكشكول فى الفترة من إبريل إلى أكتوبر ١٩٢٢.

٦- مجلة السيدات، الجزء التاسع، يوليو سنة ١٩٢٢، مقال بعنوان (حق السيدات أو حديث الصالونات)، ص٥٤٣.

٧- مجلة السيدات، الجزء التاسع، يوليو ١٩٢٢، ص ٥٤٧.

٨- مجلة النهضة النسائية، العدد العاشر، شوال سنة ١٣٤١ هـ ص ٢٧٣، ٢٧٤ مقال تحت عنوان "مؤتمر النساء الدولى" بقلم جميلة صبرى.

٩- مجلة النهضة النسائية، العدد العاشر، شوال سنة ١٣٤١هـ ص ٢٥٥ مقال بقلم محمد فريد وجدى.

١٠- الكشكول، العدد (٦٠) بتاريخ ٩ يوليو ١٩٢٢، ص ١٤، ملحق (١)

١١- الكشكول، العدد (٦٠) بتاريخ ٩ يوليو ١٩٢٢، زجل بقلم بديع خيرى من الإسكندرية، ص ٧، ملحق رقم (٢).

١٢- جريدة السياسة اليومية، العدد ٣١، بتاريخ ١٦ مارس ١٩٢٤، ص ٥.

١٣- أ.د. لطيفة محمد سالم: المرأة المصرية والتغير الاجتماعى من ١٩١٩- ١٩٤٥، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، مصر النهضة، إشراف أ.د. يونان لبيب رزق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ٤٤.

١٤- أماني فريد: المرأة المصرية والبرلمان، مطبعة التوكل، ١٩٤٧، ص ١٤٠.

١٥- أ.د. لطيفة محمد سالم: المرجع السابق، ص ٤٤.

١٦- مضابط مجلس النواب، مضبطة جلسة ٣٤، المنعقدة يوم الثلاثاء ١٦ مايو ١٩٤٤، ص ١٥٥٢.

١٧- كان في ذلك الوقت يشغل منصب نقيب الصحفيين.

١٨- أماني فريد: المرجع السابق، ص ١٤١- ١٤٣.

١٩- نفسه، ص ١٤٢.

٢٠- مضابط مجلس النواب - مضبطة ٣٤، ١٦ مايو ١٩٤٤ مى ١٥٥٢.

٢١- راجع مضبطة الجلسة ٣٤ في ١٦ مايو ١٩٤٤ من ص ١٥٥١ إلى ص ١٥٥٣ ليتسنى لك الوقوف على حقيقة الأمر.

٢٢- إبراهيم عبده، درية شفيق: تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد على إلى عهد الفاروق، مطبعة التوكل، مكتبة الآداب بالجماميز، مصر، ١٩٤٥ ص ١٤٥.

٢٣- درية شفيق: المرأة المصرية، ١٩٥٥، ص ٢٠٢.

٢٤- ليس صحيحا أنه صدفة وإنما رتبت له درية شفيق ترتيبا جيدا حيث إن البرلمان المصرى بمجلسيه كان ينعقد في جلسة مسائية كل يوم اثنين من كل أسبوع وكان يعلم بذلك الترتيب فقط مجلس إدارة جمعية اتحاد بنت النيل.

٢٥- درية شفيق: المرجع السابق، ص ٢٠٥.

٢٦- الأهرام في ٢٠ فبراير ١٩٥١، مظاهرة نسائية في دار البرلمان، ص ٣.

٢٧- محلة آخر ساعة، بتاريخ ٢٨ فبراير ١٩٥١، ص ١٣.

٢٨- الأهرام العدد ٢٣٤٨٥، بتاريخ ٢٥ فبراير ١٩٥١، ص ٣.

٢٩- درية شفيق: المرجع السابق، ص ٢٠٧ وما بعدها.

٣٠- إسماعيل إبراهيم: صحفيات ثائرات، الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر ١٩٩٧ ص ٨٦.

٣١- مجلة آخر ساعة، ١٤ مارس ١٩٥١، ص ٥.

٣٢- مجلة آخر ساعة، ٣٠ مارس ١٩٥١، ص ٨.
٣٣- الأهرام فى ١٣ مارس ١٩٥٤، ص١.
٣٤- نفسه.
٣٥- الأهرام فى ١٥ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
٣٦- الأهرام فى ١٦ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
٣٧- الأهرام فى ٢٠ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
٣٨- الأهرام فى ٢٠ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
٣٩- الأهرام فى ٢٢ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
٤٠- درية شفيق: المرجع السابق، ص ٢٥٨.
٤١- الأهرام فى ١٥ مارس ١٩٥٤ حتى نهاية الإضراب.
٤٢- الأهرام فى ١٧ مارس ١٩٥٤، ص ١.
٤٣- الأهرام فى ١٨ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
٤٤- انظر هذا البحث، ص ١٥- ١٦.
٤٥- المرأة المصرية، وهى عبارة عن مذكرات دونتها قد تكون من وجهة نظرها فقط.
٤٦- الأهرام فى ١٦ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
٤٧- الأهرام فى ١٥ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
٤٨- الأهرام فى ١٨ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
٤٩- الأهرام فى ١٥ مارس ١٩٥٤، ص ٤.
٥٠- كانت درية شفيق متزوجة من د. نور الدين رجائى أستاذ فى كلية الحقوق جامعة القاهرة.
٥١- الأهرام فى ١٤ مارس ١٩٥٤، ص ٦.
٥٢- نادية حامد قورة: تاريخ المرأة فى الحياة النيابية فى مصر من ١٩٥٧-١٩٩٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ٢٥-٢٦.
٥٣- إسماعيل إبراهيم: صحفيات ثائرات، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧، ص ١٢٥.
٥٤- إسماعيل إبراهيم: المرجع السابق، ص ١١.

العنف ضد المرأة
التعسف فى الطلاق

عبير إسحاق

مدخل

تحتاج دائماً القوانين المطبقة فى بلد ما - كلما سمحت الظروف وجدت متغيرات - إلى إعادة النظر إليها، وقراءتها قراءة نقدية؛ نظراً لما يلعبه القانون من دور أساسى فى أى مجتمع من المجتمعات بوصفه أحد أدوات التغير الرئيسية، الأمر الذى يتطلب البحث فى هذه النصوص، وتحليلها وتحديد تطبيقها فى الواقع العملى للتحقق من مدى الاتفاقية أو الاختلاف فيما بين النص النظرى والترجمة الفعلية لأحكامه، فهناك نصوص تقر حقوق وضمانات وترفع شعارات متعددة، ولكنها تأتى فى الواقع وعند التطبيق العملى متواضعة وضعيفة أشد الضعف.

ومن ذلك تأتى أهمية القراءة النقدية والتحليلية نحو تحديد المواقف العملية وبلورتها لمقاومة هذه النصوص بتوجيه الاهتمام من أجل إلغاء القيود والعوائق، أو بسن تشريعات جديدة تضمن تطبيق أحكامها، وتقرر ضمانات دستورية وقانونية متلائمة اجتماعياً مع التغيرات المتلاحقة.

وقوانين الأحوال الشخصية والأسرة تعد من أكثر القوانين احتياجاً لمثل هذه النظرة النقدية والتحليلية لما تلعبه من دور هام فى حياة الأسرة والأمومة والطفولة، ومن أجل تعديلها لتناسب التطورات والمستجدات التى تطرأ على المجتمع البشرى، فعلى مر التاريخ كان للمرأة المصرية دور مشرف فى الحياة السياسية والاجتماعية، وإن كان هذا الدور الرائد لم يدفعها لتناسى دورها فى أسرتها بوصفها أمًّا وزوجة؛ لذلك حاول القانون أن يقيم توازنا بين دورها بوصفها مسئولة عن الأسرة وبوصفها نواة المجتمع الأولى، وبين دورها فى مختلف مناحى الحياة بوصفها عضواً مؤثراً فى المجتمع.

وبالنسبة للعلاقات الأسرية فى مصر فما زال يحكمها القوانين التى صدرت فى

بدايات أوائل القرن، وهما القانونين ٢٥ لسنة ١٩٢٠، ٢٥ لسنة ١٩٢٩، وما أدخل عليهما من تعديلات طفيفة عامي ١٩٧٩، ١٩٨٥ وإن كان من غير المعقول أن تظل مثل هذه القوانين سارية التطبيق حاكمة لعلاقات اجتماعية وإنسانية بعد صدورها بأكثر من سبعين عاماً!!

فقد آن الأوان من أجل تجديد التشريع وتطويره ومراجعته لمواكبة التطورات والمستجدات التى طرأت على المجتمع المصرى.

ويتناول قانون الأحوال الشخصية معالجة مسائل عقد الزواج ومقدماته كالخطبة ونهايته، وما يترتب على انحلال العلاقة بين الزوجين من مشكلات كالنفقة والحضانة ورؤية الأطفال، كما ينظم موضوعات الإرث والوراثة.

ونتناول فى هذه الورقة ما هو متعلق بانحلال عقد الزواج (وهو ما يعنى الطلاق)، وسوف نتناول فى هذا الموضوع من خلال التعرض لما يأتى:

أولاً : إلقاء نظرة سريعة على التطور التشريعى لقانون الأحوال الشخصية فى مصر.

ثانياً: استعراض وتحليل النصوص المتعلقة بالطلاق فى القانون المصرى.

ثالثاً: رصد لصور التعسف فى استخدام الحق فى الطلاق، وبيان عما إذا كان هناك تناقض مع التشريعات القائمة من عدمه.

أولاً: إلقاء نظرة سريعة على التطور التشريعى لقانون الأحوال الشخصية فى مصر

تحكم علاقات الأحوال الشخصية فى مصر القانونين ٢٥ لسنة ١٩٢٠، ٢٥ لسنة ١٩٢٩، وما أدخل عليهما من تعديلات طفيفة بمقتضى القانون ٤٤ لسنة ١٩٧٩ الذى ألغى وحل محله القانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥.

يتولى قانون الأحوال الشخصية والأسرة تنظيم مجموعتين من الموضوعات:

١ - ما هو متعلق بتنظيم المسائل الخاصة بعقد الزواج، وما يرتبط به فى مقدمات للزواج من خطبة ومهر، وانحلال عقد الزواج بالطلاق مع ما يتفرع عنه من قضايا متعلقة بالنفقة ومؤخر الصداق والحضانة ورؤية الأطفال وسن الحضانة.

وفيما يتعلق بالمنازعات الناشئة عن هذه المسائل فيسرى عليها قواعد أحكام القانون على كافة المصريين المسلمين وغير المسلمين المتحدى الطائفة فى حالة اختلافهم

فـى الطائفـة والملـة، وأما غير المسلمين المتحدى الطائفة والملة الذين لهم جهات قضائية ملية منتظمة تنحدر أحكامهم فى نطاق النظام العام طبقاً لشريعتهم الخاصة.

٢- أمـا المجموعـة الثانـية مـن الأحكـام الـتى يتولى قانون الأحوال الشخصية المصرى تنظـيمها فهـى المـتعلقة بالولاية على المال والمواريث، وتطبق على جميع المواطنين المصريين من مسلمين وغير مسلمين.

صـدرت قوانـين الأحـوال الشخصية عام ١٩٢٠ وأدخلت عليها بعض التعديلات الطفـيفة عـام ١٩٢٩، وظلـت سـارية حـتى صدر القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ الذى منح المرأة بعض المزايا منها:

إلـزام الزوج بإخطار زوجته الأولى فى حالة زواجه بأخرى وإعطائها الحق فى طلب الطلاق للضـرر إذا لم توافق على الزواج الجديد. ووصف مجرد الزواج بأخرى، قرينة على حدوث الضرر بالزوجة الأولى. وفى هذه الحالة ليس عليها إثبات الضرر اللاحق بها.

وقـد لاقـى هذا التعديل معارضة شديدة من الاتجاهات الرجعية، وعدت أن هذا تقييد لحق الزوج فى الزواج، كما أنه يقيد حق الزوج فى الطلاق!! وتم الطعن على هذا القـانون بـزعم بطـلان إجـراءات صـدوره، ومـن ثـم مخالفته للدستور، وقضى فيه بعدم دستوريته، وتم إلغاؤه، وحل محله القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥.

وهـذا القـانون وإن كان قد جاء مشابها للقانون ٤٤ لسنة ١٩٧٩ (الملغى) فى مواضع كـثيرة فإنـه تـراجع عـن بعـض المكاسب التى حققها القانون السابق، وخاصة فيما يتعلق بإلـزام الـزوجة الـتى يـتزوج زوجهـا بأخـرى إذا ما أرادت الحصول على الطلاق أن تدلل على إصابتها بضرر من هذا الزواج بعد أن كان هذا الضرر مفترضاً فى ظل القانون الملغى.

وأن كان هذا التعديل يمثل خطوة للأمام فإنها خطوة منقوصة إلى حد كبير؛ لأنه لم تـتلوها خطـوات أخرى تساعدها على التغلب على الصعوبات التى مازالت موجودة، وعـلى رأسها بطء إجراءات التقاضى، وإطالة أمد النزاع لسنوات طويلة ليست بأى حال فى صالح المرأة.

ثانياً: أحكام الطلاق فى القانون المصرى

سوف يكون تناولنا هذا الموضوع من خلال التعرض للآتى:

١- مفهوم الطلاق وأنواعه.

٢- من يملك حق الطلاق، هل يجوز التفويض فى الطلاق؟

٣- حالات الطلاق.

١ - مفهوم الطلاق وأنواعه

لغـــة: يعنى رفع القيد مطلقاً.

شرعاً: رفع قيد الزواج الصحيح سواء فى الحال (كما فى حالة الطلاق البائن)،أو فى المآل (كما فى حالة الطلاق الرجعى) بلفظ يفيد ذلك صراحة أو ضمناً أو ما يقوم مقام اللفظ من الكتابة أو الإشارة.

أنواع الطلاق

نصت المادة ٥ من القانون ٢٥ لسنة ١٩٢٩، والمعدل بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥ على أن "كل طلاق يقع رجعياً إلا المكمل لثلاث، والطلاق قبل الدخول، والطلاق على مال، وما نص على كونه بائناً فى هذا القانون".

يفهم من النص أن الطلاق نوعان:

الطلاق الرجعى

وهو الطلاق الذى يقع دون مقابل تتنازل عنه المرأة، وللمطلق أن يراجع زوجته (مطلقته) فى أى وقت طوال فترة العدة دون رضائها، ودون عقد أو مهر جديدين، والطلاق الرجعى لا يوقف أحكام الزواج ولا يمنع التوارث بين الزوجين.

الطلاق البائن: وهو نوعان

بائن بينونة صغرى. هو مادون الثلاث ويزيل ملك الزوج...

فللمطلق أن يتزوج مطلقته فى العدة أو بعدها، ولكن يكون ذلك بعقد ومهر جديدين، لابد من رضاء المطلقة وموافقتها.

حالاته: ١- الطلاق قبل الدخول؛ لأنه لا توجد عدة هنا.

٢- الطلاق بعد الخلوة وقبل الدخول إذا لم يحصل دخول حقيقى.

٣- الطلاق على مال؛ لأنه يمثل هنا عوضاً يأخذه الزوج قصد به أن تملك الزوجة أمرها، ويمتنع الزوج بمقتضاه عن مراجعة زوجته بدون رضائها.

٤- الطلاق الذى يوقعه القاضى بناء على طلب الزوجة بسبب عيب فى الزوج، أو للشقاق بين الزوجين، أو لغيبة الزوج أو حبسه.

بائن بينونة كبرى: هو الطلاق المكمل لثلاث، ولا تحل فيه المطلقة لمطلقها إلا بعد انقضاء عدتها من زوج آخر ودخل بها فى زواج جديد.

٢ - من يملك حق الطلاق

حق الطلاق من الحقوق المطلقة للزوج، وله حق إيقاعه مستقلاً دون أن يتوقف ذلك على رضاء الزوجة.

حاول البعض تبرير ذلك، وإرجاعه لعدة أسباب منها:

أن إنهاء عقد الزواج والعلاقة الزوجية وفصم عراها مسألة خطيرة نظراً لما ترتبه من آثار كبيرة سواء نفسية أو مالية أو اجتماعية، لا ينحصر آثارها على الزوجة فقط وإنما يمتد إلى الأطفال، ومن ثم فلابد - حسب وجهة نظرهم - أن توضع هذه المسئولية فى يد من يقدر عواقب الأمور، ويستطيع أن يزن الأمور بميزان العقل، ويبتعد عن العاطفة، وطبعاً الرجل هو الذى يستطيع أن يؤدى هذا الدور، وتناسى القائلون بهذا الرأى وأصحاب تلك الرؤية أن مسألة تقدير عواقب الأمور، وتحكيم العقل، والبعد عن العاطفة وفى المجمل القدرة على تحمل المسئولية لا يعتد بها وتبتعد تماماً عن النوع والجنس، وإنما تتوقف على أمور أخرى كثيرة، منها: مدى ثقافة الشخص نفسه، وتربيته تربية صحية ونفسية سليمة، والوسط الذى نشأ فيه، فالأمور لا تقاس بهذه البساطة والإطلاق، وإنما المسألة نسبية، ولا دخل لها بجنس الإنسان ونوعه وتركيبه الفسيولوجي. فضلاً عما سبق فقد ذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن حق الطلاق يرتب بعد إيقاعه آثاراً وحقوقاً مالية ضخمة يلتزم بها الزوج تجاه مطلقته، مثل مؤخر الصداق - نفقة العدة مما يجعله يتأنى كثيراً قبل الإقدام على استخدام هذا الحق، وإن كان هذا السبب قد يكون عائقاً أو عاملاً من عوامل تعسف الزوج فى استخدام حقه فى الطلاق حينما تستحيل الحياة الزوجية بينهما، فيجعله يتمسك بهذه العلاقة خوفاً من تحمل مثل هذه الآثار المالية، ويلجأ إلى مساومة الزوجة على الطلاق مقابل تنازلها عن بعض حقوقها المالية.

هل يجوز تفويض الزوجة فى أمر طلاقها

يجوز للزوج أن يفوض أمر الطلاق إلى زوجته، فللزوجة أن تطلق نفسها من

زوجها، ومثل هذا الحق رغم أنه جائز شرعاً وقانوناً فإنه حق غائب وغير موجود، ولم تتعرض له التشريعات القائمة، أو تشير إليه.

فللمرأة أن تشترط فى عقد زواجها الحصول على حقها فى تطليق نفسها، إذا لم ترتض، أو إذا استبان لها استحالة الاستمرار فى الحياة مع الزوج، ولها استخدام هذا الحق مباشرة دون اللجوء إلى القضاء، وهذا يتطلب توعية قانونية للمرأة حتى تعى بمثل هذا الحق، وتتمسك به، وتطالب بتطبيقه.

ثالثاً: حالات التطليق فى القانون المصرى

التطليق

هو الطلاق الذى يقع بيد القاضى، حيث أباح القانون للمرأة أن تطلب التطليق من القاضى فى أحوال عدة حددها القانون ٢٥ لسنة ١٩٢٩ المعدل بالقانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥.

وهذه الحالات هى:

(١) التطليق للضرر والشقاق بين الزوجين

نصت المادة ٦ على الآتى:

"إذا ادعت الزوجة إضرار الزوج بها بما لا يستطاع معه دوام العشرة بين أمثالها يجوز لها أن تطلب من القاضى التفريق، وحينئذ يطلقها القاضى طلقة بائنة إذا ثبت الضرر وعجز عن الإصلاح بينهما، فإذا رفض الطلب ثم تكررت الشكوى ولم يثبت الضرر بعث القاضى حكمين وقضى على الوجه المبين".

بموجب هذا النص أعطى القانون الحق للزوجة فى طلب التطليق من القاضى إذا ما تضررت من زوجها؛ بحيث أصبح يستحيل عليها العشرة، وللقاضى أن يحكم لها بالتطليق بصفة بائنة إذا ما استطاعت إثبات الضرر الذى أصابها، وعجز القاضى بعد ذلك عن الإصلاح بينهما.

مفهوم الضرر ومعياره

لم تضع المادة تعريفاً محدداً للضرر، واكتفت بإيراد عبارات مرنة ومطاطة "لا يستطاع معه دوام العشرة بين أمثالها".

ووفقاً لنص المادة المعيار هنا معيار شخصى فى إثبات الضرر، الذى يختلف باختلاف الزوجين والمكانة الاجتماعية والثقافية والبيئية.

وتقدير هذا الضرر أمر موضوعى متروك لقاضى الموضوع.

شروط الضرر

١ - أن يكون الضرر بفعل الزوج، مثل: التراخى فى الدخول بالزوجة، هجر الزوج.

٢ - أن يكون الضرر ناشئاً عن الشقاق بين الزوجين، والتنافر بينهما، بحيث لا يستطاع معه دوام العشرة بين أمثالها.

الضرر للزواج بأخرى

ذكرت م ١١ مكرر والمضاف إلى القانون ١١ لسنة ١٩٨٥ حالة أخرى من حالات طلب الزوجة التطليق للضرر، والضرر هنا ضرر من نوع خاص، وتختلف عن الوارد فى نص المادة ٦ نصت المادة ١١ على الآتى:

"على الزوج أن يقر فى وثيقة الزواج بحالته الاجتماعية بموجب النص السابق، يجب على الزوج أن يقر فى وثيقة زواجه بحالته الاجتماعية إذا كان متزوجاً فعليه أن يقر بذلك، وأن يذكر اسم الزوجة أو الزوجات السابقات وقت عقده لزواجه الجديد. كما أوجب النص أيضاً على الموثق أن يقوم بإخطار الزوجة أو الزوجات السابقات بالزواج الجديد".

وأجازت المادة للزوجة التى تزوج زوجها بأخرى إذا تضررت من ذلك الزواج أن تطلب التطليق للضرر.

شروط الضرر وفقا لنص المادة

١ - الزواج الفعلى بمعنى لا بد أن يكون الزوج تزوج فعلياً بعقد صحيح.

٢ - أن يلحق للزوجة من هذا الزواج الجديد ضرر سواء أكان ضرراً مادياً أم أدبياً، على أن تبت الزوجة أن هذا الضرر مما يتعذر معه دوام العشرة بين أمثالها.

٣ - أن تطلب الزوجة من القاضى التطليق خلال مدة سنة من تاريخ علمها بزواج زوجها الجديد وإلا سقط حقها فى المطالبة بالتطليق.

التعليق على المادة ١١

ذكرت المادة ١١ أن للزوجة إذا تضررت من زواج زوجها بأخرى، أن تطلب التطليق للضرر، ولكن عليها أن تثبت أن هناك ضرراً قد أصابها من جراء هذا الزواج، وأنه ضرر مما لا يستطاع معه دوام العشرة بين أمثالها.

بمعنى أن الزوجة إذا ما أرادت الحصول على التطليق أن تثبت للقاضى أمرين:

أولاً : أنه قد وقع عليها ضرر من زواج زوجها بأخرى.

ثانياً: أن هذا الضرر الواقع عليها سواء كان مادياً أم معنوياً ضرر يتعذر معه دوام العشرة بين أمثالها.

أى أنه يفهم من نص المادة أن الضرر الواقع على الزوجة الأولى ليس ضرراً مفترضاً يتوافر بمجرد الزواج بأخرى، وهذا يعد تراجعا عن النص السابق الوارد فى القانون ٤٤ لسنة ١٩٧٩، وحيث كان يعد مجرد الزواج بأخرى قرينة على إصابة الزوجة الأولى بالضرر دون إثبات من جانبها، فهو ضرر مفترض بحكم القانون.

لذلك فمثل هذا النص يحتاج إلى إعادة نظر، وأن تتجه القوانين إلى النص على أحقية الزوجة فى طلب التطليق لمجرد زواج زوجها بأخرى، دون إثبات الضرر، وجعل الضرر مفترضاً كما كان فى نص المادة ٦ من القانون الملغى ٤٤ لسنة ١٩٧٩.

ولنضرب مثالاً بالقانون التونسى، والذى يعد فى مقدمة القوانين الأسرية، ومن أكثر القوانين تقدمية فى هذا الشأن؛ حيث منع تعدد الزوجات بشكل واضح وثابت، ورتب عقوبة السجن أو الغرامة أو إحداهما فى حالة التعدد.

التطليق لغيبة الزوج أو لحبسه

أوردت المادة ١٢ من القانون سببا من أسباب طلب الزوجة من القاضى التطليق وهو غيبة الزوج أو حبسه.

المادة ١٢ نصت على أنه "إذا غاب الزوج سنة فأكثر بلا عذر مقبول جاز لزوجته أن تطلب إلى القاضى تطليقها بائناً إذا تضررت من بُعده عنها، ولو كان له مال تستطيع الإنفاق منه".

كما حددت المادة ١٣ شروط الغيبة والحبس.

المادة ١٣ نصت على:

"إن أمكن وصول الرسائل إلى الغائب ضرب له القاضى أجلاً وأعذر إليه بأنه يطلقها غيباً إن لم يحضر للإقامة معها أو ينقلها إليه أو يطلقها. فإذا انقضى الأجل ولم يفعل ولم يبد عذراً مقبولاً، فرق القاضى بينهما بتطليقة بائنة، وإن لم يتم من توصيل الرسائل إلى الغائب طلقها القاضى بلا أعذار وضرب الأجل".

التعليق على المادة

يتضح من نص المادتين ١٢،١٣ أن للزوجة إذا غاب عنها زوجها سنة فأكثر أن تطلب تطليقه للضرر.

ماهية الضرر هنا تختلف تماماً عن الضرر بمفهومه الوارد فى المادتين ٦ ، ١١، فهو ضرر من نوع خاص، مرتبط بغياب الزوج أو حبسه.

شروط الغيبة

١ – أن تكون الغيبة بلا عذر مقبول.

٢ – أن يكون الغياب لمدة سنة فأكثر.

٣ – أن تكون الغيبة سبباً فى تضرر الزوجة، وهنا لا يطلب إقامة دليل على الضرر مجرد إثبات غياب الزوج بغير ضرر.

٤ – يجب أن تكون الغيبة فى مكان غير معلوم حتى يحكم بالتطليق، ويفرق بين نوعين من الغيبة وفقاً لنص المادة ١٣:

الغيبة فى مكان معلوم ويمكن وصول الرسائل إليه: وهنا حتى يحكم القاضى بالتطليق لا بد أن يكاتب الزوج ويخيِّره بين الحضور للإقامة مع الزوجة أو ينقل الزوجة إليه، وإذا لم يمتثل لهذا أو ذاك فعليه أن يطلقها... وكأن الزوج الغائب حينما سافر لم يكن يعلم بأنه ترك زوجة له وفى حاجة لأن يذكره القاضى بذلك.

أما إذا كانت غيبة الزوج فى مكان غير معلوم ولا يمكن وصول الرسائل إليه فيحكم القاضى بالتطليق.

التطليق لحبس الزوج

نصت المادة ١٤ على الآتى: "لزوجة المحبوس المحكوم عليه نهائياً بعقوبة مقيدة للحرية مدة ثلاث سنين فأكثر أن تطلب إلى القاضى بعد مضى سنة من حبسه التطليق عليه بائناً للضرر ولو كان له مال تستطيع الإنفاق منه".

التعليق على المادة

وفقاً لنص المادة يكون للزوجة التى صدر ضد زوجها حكم نهائى بالحبس ثلاث سنوات أن تطلب التطليق للضرر.

شروط طلب التطليق

١ – أن يصدر حكم نهائى بعقوبة مقيدة للحرية.

٢ – ألا تقل مدة العقوبة عن ثلاث سنوات فأكثر.

٣ – أن يُنفذ الحكم على الزوج، وتمضى سنة على الأقل فى التنفيذ، قبل طلب التطليق.

يلاحظ هنا أنه لكى تستطيع الزوجة أن ترفع دعوى الطلاق لا بد أن يمر سنة على الأقل على صدور الحكم النهائى فى التنفيذ، أى يمر عام على حبس الزوج، والمفروض أن تنال الزوجة الطلاق أو حتى تتمكن من رفع الدعوى بمجرد صدور حكم نهائى، فاشتراط مرور سنة ليس له ما يبرره.

التعويض عن الطلاق التعسفى

لم يتم النص عن إمكانية تعويض الزوجة عما يصيبها من ضرر نتيجة لتعسف الزوج فى استعمال حقه فى الطلاق فيما عدا ما نص عليه فى مؤخر الصداق ونفقة العدة...

نص القانون المصرى على استحقاق الزوجة الدخول بها إذا طلقها زوجها بدون رضاها وبدون سبب من قبلها بأنها تستحق فوق نفقة عدتها نفقة تقدر بنفقة سنتين على الأقل وبمراعاة حال المطلق يسراً أو عسراً وظروف الطلاق وعدة الزوجية.

من خلال العرض السابق اتضح لنا بجلاء أن هناك مأزقاً حقيقياً تقع فيه المرأة المصرية وهى بصدد تعرضها للممارسة العملية لقوانين الأحوال الشخصية، وأن هناك فجوة شاسعة بين الواقع العملى والقانون المطبق.

لذلك... فإن الاتحاد النسائى التقدمى قد سعى إلى تحقيق وضعية أفضل للمرأة المصرية، وأخذ على عاتقه مهمة تحسين مركزها الاجتماعى والقانونى والواقعى، وعمل متحالفاً مع كافة القوى النسائية والتقدمية نساء ورجالاً لإزالة كافة أشكال العنف والتمييز ضدها...

فهو يرى

أولاً : مجرد تأمين الحقوق والنص عليها فى القوانين المختلفة لا يعنى نفاذها بالفعل، فهناك عوائق فكرية وثقافية واجتماعية وقانونية تحول دون التطبيق الفعلى

لهـذه النصـوص. وهـذا يتطلـب ضرورة العمل على تغيير المفاهيم وأنماط السلوك والعـادات البالـية الـتى تنعكس على الصياغة التشريعية وعلى ما يصدره القضاة مـن أحكـام. فمـا زالـت هـذه الموروثات تقف كعقبة فى عقلية القاضى خاصة فى قضايا الأحوال الشخصية بما يتطلب ضرورة إعادة صياغة التشريعات بما يتفق مـع روح العصـر، وتكـون واضـحة بمـا فـيه الكفايـة حـتى تقـيد سلطة القاضى التقديرية.

ثانـياً: اتضـح مـن خـلال الـتجربة العملـية أن جهـل المـرأة بالقانون، وبما يخصها من تشـريعات، مـن الأسـباب الرئيسية لتعرضها للمشكلات وعجزها عن الدفاع عن نفسـها ومطالبـتها بحقوقها التى كفلها لها القانون والدستور والمواثيق الدولية، بمـا يتطلـب ضـرورة توجـيه الاهـتمام نحـو توعيتها بهذه النصوص وبحقوقها المتعددة، وأن تعى أن من حقها، مثلاً أن تضيف ما ترى من شروط لعقد زواجها عـند إبـرامه، وأن إضـافة مـثل هـذه الشـروط لا يخـالف الشـرع والقانون، مثل اشـتراطها عـدم ممانعـة الـزوج لهـا فـى العمل بعد الزواج، أو منعها من السفر خـارج الـبلاد إذا تطلـب الأمر ذلك ومثل اشتراطها تفويض الزوج لها فى تطليق نفسـها إذا مـا تعـذرت الحـياة الزوجية بينهما، كما لها أن تعى وتفهم أنه من حقهـا أيضـاً اشـتراط حصـولها على تفويض فى حالة قيام الزوج بتطليقها طلاقا تعسفيا.

ثالـثاً: كمـا ثبـت أيضـاً أن إثـبات الضـرر كسبب للتطليق من الأمور المعقدة التى تواجه صـعوبة شـديدة فـى إثـباتها، بمـا يؤدى إلى طول الإجراءات والنفقات والوقت، فـتظل قضـايا الطـلاق تـنظر أمـام المحاكم لسنوات طويلة بما لا يسمح باستقرار الأوضـاع سـواء بالنسبة للزوجة أو الأطفال، كما اتضح أيضاً أن حق الزوج المنفرد فـى إيقاع الطلاق يشجعه على التعسف فى استخدام هذا الحق، فله حق التطليق دون مبرر ودون تعويـض، ولـه أيضـاً حق فى عدم الاستخدام السلبى لهذا الحق بامتناع عن إيقاع الطلاق ورفض ومساومة الزوجة بدفع مقابل مالى أو التنازل عن حقوقها فى سبيل الحصول على حق الطلاق.

ويمكن هنا تقرير بعض الأمور التى قد تسمح بإيجاد نوع من التوازن بين طرفى علاقة الزواج، والقضاء على تعسف الزوج منها:

- جعل الطلاق لا يتم إلا بموجب حكم قضائى، إلا فى حالة اتفاق الطرفين فيما بينهما على الطلاق فى حالة استحالة الحياة الزوجية بينهما بحسبان أن القاضى قد تكون نظرته نظرة محايدة.
- لفت الانتباه إلى أحقية الزوجة / المرأة على تضمين عقد الزواج على شرط تفويض الزوجة فى تطليق نفسها.
- إخضاع حق الزوج فى الطلاق لرقابة القضاء والحكم فى حالة تعسفه فى استخدام حقه المطلق بالتعويض، وذلك إذا ثبت أن الطلاق تم بدون سبب من الزوجة وليس لها دخل فيه.

رابعاً: ضرورة العودة للعمل بنص المادة ١١ من القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩ الذى كان ينص على حق الزوجة فى حالة زواج زوجها بأخرى أن تطلب الطلاق دون تحملها عبء إثبات الضرر الواقع عليها من هذا الزواج، وعد مجرد الزواج بأخرى قرينة على إحداث الضرر.

للقاضى فى حالة الحكم بتطليق الزوجة أن يشمل الحكم ذاته تقرير نفقة المطلقة أثناء عدتها ونفقة الصغار، وتقرير حق الحضانة، وتنظيم رؤية الصغير، وكل ما هو متعلق بتنظيم العلاقة بين المطلق والمطلقة؛ بحيث لا تحتاج الزوجة بعد ذلك إلى إقامة دعاوى مستقلة للمطالبة بكل أثر من هذه الآثار على حدة، بما يحقق اختصاراً للإجراءات واقتصاداً للنفقات وسرعة الفصل فى الدعاوى، بما يسمح باستقرار الأوضاع.

وضعية المرأة والتحولات الاجتماعية
فى تونس

علي بن ناصر

تقديم

يعتبر صدور مجلة "الأحوال الشخصية" (أوت ١٩٥٦) أبرز حدث عرفته المرأة فى تونس. ونظرا لما تضمنته هذه المجلة من قوانين وتشريعات، فإن تأثيراتها لم تشمل المرأة فقط، بل تعدتها لكامل المجتمع؛ بأسسه الديمغرافية والاقتصادية والثقافية. لقد اندرج صدور هذه المجلة ضمن مجموعة إجراءات وقوانين وترتيبات هادفة إلى تفكيك منظومة البنية التقليدية للمجتمع وبناء منظومة حديثة قادرة على استيعاب التطورات وملائمة للانفتاح الذى تبحث عنه الدولة منذ الاستقلال.

ومن الطبيعى، فإن انفتاح الاقتصاد التونسى منذ بداية السبعينات سيكون الأثر الحاسم فى جلب رءوس الأموال الساعية إلى الإفادة من الحوافز المقارنة والتى مثلت فيها اليد العاملة النسائية العامل البارز.

١ - الإطار العام لتحرير المرأة

لقد سبق صدور مجلة "الأحوال الشخصية" سنة ١٩٥٦ جميع المخططات الاقتصادية التى عرفها القطر التونسى منذ بداية الستينات. وقد كانت هذه المجلة عنصراً ضمن منظومة تهدف إلى تفكيك البنى التقليدية وتركيز سلطة الدولة ويمكن تلخيصها فى:

- الحد من سلطة الأرستقراطية التقليدية: وذلك بإلغاء الملوكية وإعلان النظام الجمهورى، إلغاء نظام القيادة، بناء إدارة حديثة، إصلاح النظام التعليمى المرتكز على الحراثة والاعتماد على اللغة الفرنسية كأداة لتبليغ العلوم.
- الإصلاح الزراعى: إزالة نظام الأحباس، الشروع فى خوصصة الأراضى الجماعية وهو ما ساهم فى تفكيك البنى القبلية ومزيد تحديد السلطة الاقتصادية للأرستقراطية.

- تحرير المرأة: بمنع تعدد الزوجات والتطليق أمكن القضاء على ركيزتين من ركائز النظام القبلى المبنية على دونية المرأة.
- تثبيت السكان في الأرض: وهو ما ساهم في مزيد تفكيك البنى العروشية المرتكزة على التشتت والعمل على بعث قرى ودشرات حول وظيفة إدارية تمثل سلطة الدولة. وقد كان الخطاب السياسى السائد يعتبر القبيلة نقيض الدولة رغم أن السلطة لم تتورع فى استعمال هذا العنصر خاصة فى فترات الأزمات.
- إعادة تنظيم التقسيم الإدارى بهدف إزالة التنظيم المجالى القبلى: وقد تم تقسيم عدة عروش على عدد من المجالات الإدارية المختلفة ويبرز ذلك جليا فى مستوى المعتمديات خاصة فى مناطق الوسط والجنوب.

إن المتأمل فى هذه الإجراءات يلاحظ الدور البارز الذى احتلته المرأة ضمن هذه المنظومة التحديثية.

٢ - القوانين والإجراءات

لقد احتوت مجلة "الأحوال الشخصية" على عدة قوانين تتمثل فى:

- منع تعدد الزوجات والتطليق.
- تحديد السن الأدنى للزواج بـ ١٥ سنة للمرأة و١٧ سنة للرجل تم الترفيع فيها سنة ١٩٦٤ إلى ١٧ سنة للمرأة و٢٠ سنة للرجل.
- وقد دُعِّمت هذه القوانين بإجراءات أخرى أهمها :
- إصلاح التعليم (نوفمبر ١٩٥٨) والذى أكد على اعتبار الدراسة حقا للأطفال من الجنسين منذ سن السادسة، ولكن لم يقع سنٌ إجبارية التعليم إلا فى ١٩٩١؛ عندما صدر قانون يفرض على الأولياء إرسال منظوريهم للمدرسة حتى سنة الخامسة عشرة.
- شن الحقوق السياسية للمرأة (جوان ١٩٥٩) والداعية للتساوى فى الحقوق والواجبات التى ينص عليها الدستور.
- قانون الشغل (١٩٥٦) وذلك بالمساواة بين الجنسين فى الشغل وتحديد السن الأدنى للتشغيل بـ ١٥ سنة.

- **التنظيمات الاقتصادية وهى تتمثل فى حصر الأطفال المتحصلين على المنحة العائلية بالأربع الأوائل (١٩٦٠) ثم ثلاثة فقط منذ ١٩٨٨.**
- **الإجراءات الإدارية: وذلك ببعث الديوان الوطنى للأسرة والعمران البشرى سنة ١٩٧٣، وبنشر وسائل منع الحمل منذ ١٩٦٠.**

٣ - التحولات الديمغرافية ودور المرأة

تمثل التأثيرات الديمغرافية إحدى المظاهر البارزة لجملة القوانين والترتيبات التى اتخذت منذ ١٩٥٦؛ وقد تميزت هذه المظاهر بحركية بطيئة لعناصرها سرعان ما تدعمت فى السنوات الأخيرة. ويمكن اعتبار التغيرات الديمغرافية التى عرفها المجتمع التونسى هى تحولات عميقة ارتبطت بدور المرأة التى كانت العنصر الفاعل فى هذه التحولات المتمثلة خاصة فى دخول تونس مرحلة الانتقال الديمغرافى. فلأول مرة فى التاريخ الحديث للمجتمع التونسى وحسب تعداد ١٩٩٤، بدأت قاعدة الهرم الديمغرافى تنحصر تدريجيا، إذ أن الفئة العمرية من صفر إلى خمسة سنوات أصبح عددها دون الفئة العمرية الموالية (٥ ١٠سنوات) (٩٦٨ ألفاً مقابل ١٠٥٥ ألفاً) وكذلك من حيث النسبة التى تحولت من ١٨,٦٪ سنة ١٩٦٦ إلى ١١٪ سنة ١٩٩٤.

(جدول ١) تطور التركيبة العمرية للسكان

الفئة العمرية	١٩٨٤	١٩٩٤
٠ ٥	١٤,٦	١١
٥ ١٥	٢٥,١	٢٣,٨
١٥ ٦٠	٥٣,٧	٥٦,٩
٦٠	٨,٣	٦,٧
المجموع	١٠٠	١٠٠

وقد ارتبط ذلك بعديد من التحولات المتمثلة فى: التراجع المطلق للولادات: من ٢٢٧ ألف حالة ولادة حية سنة ١٩٨٤ إلى ٢٠٧ ألف، سنة ١٩٩٤. وتراجع المؤشر الخصوصى للخصوبة من ٧,٢ طفل لكل امرأة قادرة على الإنجاب إلى ٢,٩ سنة ١٩٩٤.

كمـا انخفضـت نسبة التوالد إلى ٣,٦ أنثى لكل امرأة، وهذا المؤشر مهم للغاية إذ أن ٢,١ تعتـبر الحد الأدنى لتجديد المجتمع. وقد تحولت تبعا لذلك الولادات التى تحولت من ٤٥٪ سـنة ١٩٦٦ إلى ٢٢,٧٪ سـنة ١٩٩٤ وكذلـك الشـأن بالنسـبة للوفايات من ١٥٪ إلى ٥,٨٪.

إن المـتأمل فـى تغير هذه المؤشرات يستشف الدور الذى لعبته المرأة فى هذا المجال باعتـبارها العنصـر المسـئول مباشـرة عـن الحركـية الديمغرافـية. فقـد سـاهم تحديد سنة الـزواج وانتشـار التعلـيم إضـافة إلى الـتحولات الاجتماعـية والاقتصـادية الأخرى فى عدة نـتائج؛ إذ تأخـر سن الزواج بالنسبة للذكور والإناث على حد السواء، فإذا كان سن الزواج يقـدر بــ ٢٠,٨ سـنة لـلمرأة سـنة ١٩٦٦، فقـد أصـبح الـيوم (١٩٩٤) ٢٦,٧ سـنة وهى سن قريبة من مثيلاتها فى الدول الأوروبية. وقد كان من نتائج ذلك تراجع نسبة الخصوبة.

كمـــا أن معـدل سـن المرأة عند الإنجاب الأول تحول من ٢٢ إلى ٢٨ سنة بين ١٩٦٦ و١٩٩٤؛ وتبعاً لذلك تراجع عدد السنوات المخصص للرضاعة لدى المرأة من ١٨ سنة ١٩٦٦ إلى ٦ سنوات سنة ١٩٩٤، كما تطور أمل المرأة عند الولادة الأخيرة من ١٥ إلى ٣٥ سنة.

ولقـد أدى تأخـر سـن الـزواج المرتـبط بعوامل أخرى من بينها طول مدة الدراسة والبحث عن الشغل إلى ارتفاع نسبة العزوبية لدى الجنسين.

(جدول ٢) تطور العزوبية للجنسين

فئة عمرية	ذكور		إناث	
	١٩٨٤	١٩٩٤	١٩٨٤	١٩٩٤
١٥ ٢٠	١٠٠	١٠٠	٩٣,٣	٩٧
٢٠ ٢٥	٩١,٤	٩٦,٣	٥٩	٧٢,٣
٢٥ ٣٠	٥١,٩	٧١	٢٤,٦	٣٧,٧
٣٠ ٣٥	١٧,٧	٣١,١	٩,٧	١٨,١
٣٥ ٤٠	٥,٩	٩,٥	٣,٨	٨,٩
٤٠ ٤٥	٣,٢	٤,٧	٢,٢	٤,٧

٤٥ ٥٠	٢,٧	٣	١,٦	٢,٣
٥٠ ٥٥	٢,٤	٢,٤	١,٥	١,٨
٥٥ ٦٠	٢,٢	٢,١	١,٩	١,٣
٦٠	٣,٤	٢,٢	٣	١,٤

المعهد الوطني للإحصاء ١٩٩٤

فقد بينت إحصائيات ١٩٩٤ أن ٩٧٪ من النساء هن عازبات بين ١٥–٢٠ سنة؛ كما أن ٣/٤ لم تتزوج بعد وهن في ٢٥ سنة وأكثر من ١/٣ في سن الثلاثين وحوالى ١/٥ في سن الخامسة والثلاثين؛ وهذا التأخر له تأثير كبير على مؤشر الإنجاب.

إضافة إلى كون معدل الإنجاب مرتبط بالمستوى الذهني للمرأة، ذلك أنه يقدر لدى المرأة الأمية بـ ٥,٠٢ و٢,٧٥ لدى المرأة ذات المستوى الابتدائي و٢,٢٧ في المستوى الثانوي وينزل إلى ١,٦٣ لدى المرأة ذات المستوى الجامعي.

٤ - المرأة والشغل

١. ٣ المرأة والأنشطة الاقتصادية.

لقد أدى تحرر المرأة جزئيا من الضغوط الأسرية التقليدية (صغر حجم الأسرة معدل ٥,٠٢ سنة ١٩٩٤) وتحسن المستوى التعليمي الذى أصبح مضاهيا للذكور وكذلك نتيجة الضغوط الاقتصادية إلى مشاركة أكثر فاعلية على مستوى الشغل خارج المنزل. وتقدر المشاركة النسائية في قوة العمل بحوالى ٢٦٪ حاليا وهذه النسبة تكون أكبر لوقع اعتبار الأنشطة الفلاحية التى تتعاطاها المرأة بصفتها معينةً عائلياً.

(جدول ٣) نسبة مشاركة المرأة في الأنشطة الاقتصادية (١٩٩٤)

القطاع	اليد العاملة النسائية ٪
الخدمات الاجتماعية (صحة، تعليم..)	٢٨,٨٪
النقل والمواصلات	٦,٦٪
الخدمات	١٧,١٪
الفلاحة	٢١,٤٪

الصناعة	٤٥,٧٪
النسيج والملابس	٧٧,١٪
صناعة معملية أخرى	١٢٪

المصدر: المعهد الوطنى للإحصاء ١٩٩٤. تونس

تعتبر نسبة مشاركة المرأة التونسية فى النشاط الاقتصادى أكبر نسبة للمشاركة فى الأقطار العربية. لكنها مازالت بعيدة مثيلاتها فى لأقطار المصنعة وحتى عن معدل الدول النامية بما فى ذلك القارة الإفريقية.

(جدول ٤) ٪ نشاط الإناث من (٢٠ ٥٩ سنة)

سنة / الدولة	١٩٥٠	١٩٨٠	٢٠١٠ (إسقاط)
الجزائر	٢,٤٪	٧,١٪	١٣,٣٪
المغرب	٦,١٪	١٦,٧٪	٣١,٤٪
مصر	٤,٧٪	٨,٦٪	١٥,٧٪
تونس	٤,١٪	٢١,٨٪	٣٠,٩٪
الدولة المتقدمة	٤٦,٦٪	٦٤,٧٪	٦٧,٥٪
الدول النامية	٥١,٩٪	٥١,١٪	٤٩,٤٪
إفريقيا	٤١,١٪	٣٩٪	٣٥,٢٪

المصدر : المكتب الدولى للشغل (١٩٨٦)

إن ما يمكن ملاحظته هو أن ٪ النشاط لدى الإناث بهذه الأقطار العربية يعتبر من أضعف النسب فى العالم. ورغم أنها لا تترجم حقيقة الشغل النسائى نتيجة عدم اعتبار العمل الموسمى والعائلى، فإن مستوى الشغل يقل فى المجتماعات العربية الإسلامية عن بقية المجتمعات.

كما أن هذه النسب وحتى داخل دول المغرب العربى ومصر تخفى تباينات متمثلة فى مستوى التشغيل. وحسب المكتب الدولى للشغل ورغم أن ٪ لليد العاملة

النسائية فى المغرب أكبر منها فى مصر، لكن مشاركة المرأة المصرية تكون أهم فى الأنشطة الحديثة فى حين أن الشغل النسائى بالمغرب يكون أهم فى الأنشطة العادية. ويبرز ذلك من خلال مستوى التعليم؛ النساء المشتغلات أميات فى المغرب فى حين أن أكثر من ٥٠٪ لهن مستوى تعليم ثانوى أو جامعى فى مصر.

يقترن النشاط الاقتصادى لدى المرأة بالمستوى التعليمى، ذلك أن نسبة الاشتغال تقدر بـ ١٣,٥٪ لدى النساء الأميات، وبـ ٣١,٤٪ لدى من لهن تكوين ابتدائى، وتصل إلى ٥٠٪ فى المستويات العليا.

يمثل دخول المرأة لسوق الشغل بأعداد كبيرة مصدرا رئيسيا لصراعات اجتماعية. كثيرا ما تطفو على السطح فى فترات الأزمة؛ ذلك أن المساواة بين الرجل والمرأة وحقها فى الشغل يبقى مقبولا طالما أن ذلك لا يؤدى إلى "افتكاك مواطن الشغل الرجالية". وقد برز هذا التوجه فى الخطاب السياسى وعلى أعمدة الصحف فى بداية الثمانينات والذى أبدل مفهوم موطن الشغل بمفهوم آخر وهو موطن الرزق. بكل ما يوليه من دور للرجل باعتباره المنفق على الأسرة. ولكن رغم كل ذلك فإن شغل المرأة لم يعد مرتبطا برغبة المجتمع فقط إذ مع انفتاح الاقتصاد أصبح الشغل بأيدى المستثمرين الباحثين عن الامتيازات وهذه الامتيازات المقارنة توفرها اليد العاملة النسائية.

٢- ٣ المرأة والشغل الصناعى

تعتبر الصناعة أهم قطاع باعث لمواطن الشغل إذ أن نسبة تتراوح بين ٣٦٪ و٤٠٪ من مواطِن الشغل الجملية.

وتحل الصناعات النسيجية المكانة الأولى باعتبارها توفر أكثر من ٣/١ اليد العاملة الصناعية التى هى فى أغلبها يد عاملة نسائية. فمنذ ١٩٧٥ أصبح من ٢/١ العاملين فى الصناعات النسيجية هم من النساء، حيث تم بعث ١١٢ ألف موطن منها ٥٥٠٠٠ شملت النساء؛ وتحتكر الصناعات النسيجية ٩٤٪ من الشغل النسائى الصناعى. وترجع أهمية النسيج إلى سياسة التحويل الصناعى من دول المركز نحو الأطراف على المستوى العالمى؛ وقد دعمتها فى ذلك قوانين مشجعة لرأس المال الأجنبى من بينها قانون أفريل ١٩٧٢. كما لعب قرب البلاد التونسية من أوروبا وكذلك محدودية الأجور

وضعف الانخراط النقابي للفتيات دوراً حاسماً في جلب هذه الصناعات.

ولعل محدودية المستوى النقابي يرتبط إضافة للعوامل الموضوعية بجملة من العوامل الأخرى، لعل أهمها حركية اليد العاملة، ذلك أن ٦٨٪ من النساء في قطاع النسيج اشتغلن لمدة تقل عن ٦ أشهر في السنة.

(جدول ٥) النساء اللائي اشتغلن دون ٦ أشهر في السنة (بالألف)

الفرع الصناعي	النسيج	مواد البناء	الفلاحية الغذائية	مختلفة	ميكانيكية	كيمياوية	مجموع
العدد	١١١٦,١	٢,٨	٢,٨	٣,٩	١,٥	٠,٥	١٢٧,٦
٪ الفرع	٥٦,٩	١٠,٢	٩,٩	٨,٦	٥,٠٥	٤,٤٦	٣٦,٩
٪ القطاع	٩٠,٩	٢,٢	٢,٢	٣,٠	١,١٧	٠,٤	١٠٠٪

المعهد الوطني للإحصاء ١٩٩٤

إن عدم استقرار الشغل النسائي يفسر النسبة المرتفعة للفئة العمرية الشابة إذ أن ٤٤٪ من المشتغلات هن دون ٢٥ سنة، والتخلي عن العمل في سن مبكرة يفسر هذه الوضعية. والمشغلون الخواص (أجانب أو محليون) يستغلون هذه الحالة جيدا ذلك أنهم يعمدون إلى الطرد القانوني وإعادة تجديد العقد أو عدمه كل ستة أشهر.

وفي محاولة لمزيد استغلال اليد العاملة النسائية يعمد عديد الباعثين الصناعيين إلى التخلص من اليد العاملة النسائية الحضرية في العمليات البسيطة التي لا تحتاج إلى مهارات وتعويضها بيد عاملة ريفية يتم جلبها بواسطة حافلات خاصة في هجرات ذهاإيابية يومية. ويمنع على الفتيات بمفعول طبيعة العمل مغادرة المصنع حيث تقوم نفس الحافلات بإرجاعهن إلى قراهن الأصلية عند المساء. ويمتد شعاع الجمع هذا على أكثر من ٦٠ كم حول المدن الكبرى.

ترتبط هذه الحركية بطبيعة العلاقة بين المرأة والشغل المتميزة بضعف المستوى التعليمي إذ أن أكثر من ٨٠٪ لم تتجاوزن المرحلة المهنية، وتمثل الأميات بينهن حوالي ١/٣. فالأجر الذي يقل عموماً عن الجر الصناعي المضمون لا يعدو أن يكون مورداً يوضع

حـد له بالـزواج. ورغـم أن بعـض النشـاطات قد توفر من الناحية المادية مداخيل أكبر، لكـن الفتـيات يحـبذن العمـل الصـناعى باعتـبار أنـه يوفر فرص الاختلاط والذهاب إلى المدينة بالنسبة للريفيات والخروج للشارع لدى الحضريات.

أمـا عـن التشـغيل، فإنـه يخضـع إلى شـبكة كبيرة تنبنى على أسس عائلية وهو ما يعتـبر فـى حـد ذاته عاملا من عوامل المراقبة الذاتية للمرأة. إذ أن المطالبة بتحسين الأجر يـتحول مـن مطلب شغل إلى نوع من الإساءة لصاحب العمل وهو ما ترفضه العائلة. ويتجلى ذلـك مـن خـلال مدى قـدرة وحـرية الفتـيات فـى التصـرف فـى الأجر إذ أن القليل منهن يتحكمن فيه والبقية يوكلن هذه المهمة لأولياتهن الذين يقومون بضمها لميزانية العائلة.

أمـا عـن طـول فـترة الشـغل فإنهـا ترتـبط بحاجة صاحب العمل وكذلك بظروف وإمكانـيات المرأة. إذا كان نصف الإناث لم يشتغلن سوى ستة أشهر، فإن تجربة العمل لا تتجاوز ثلاث سنوات لأكثر من ٩٠٪ منهن.

خاتمـة

إن الـتحولات الكبيرة التى عرفها المجتمع التونسى والتى كان للمرأة دور بارز فـيها أفـرزت مشاركة مهمة للعنصر النسائى فى الحياة الاقتصادية. لكن هذه المشاركة الفعالـة تختلف من قطاع إلى آخر ومن مستوى إلى آخر، مما يجعل بعض أصناف الشغل لا تساهم فى تطوير قوى الإنتاج ولا تساهم بالتالى فى تحرر المرأة.

حقوق المرأة المصرية
بين المنظور الرسمى والمنظور الشعبى

فاطمة خفاجى

تتعرض هذه الورقة إلى الموقف الرسمي من حقوق المرأة، أى المنظور الحكومى والفرق بينه وبين الموقف الشعبى المتمثل فى موقف الجمعيات النسائية التى نشط عملها فى مصر فى الآونة الأخيرة وخاصة منذ أوائل التسعينيات.

حقوق المرأة المصرية من المنظور الحكومى

تعتبر مصر من أوائل الدول التى تسارع فى الانضمام إلى اتفاقيات وإعلانات حقوق الإنسان، فقد تبنت مصر الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى عام ١٩٤٨ الذى يعتبر أول محطة فى تطور قانون الحقوق الدولية. ومنذ ذلك التاريخ انضمت مصر لعملية وضع المسودة الأولى لكثير من الاتفاقيات الدولية بالحقوق المختلفة التى تتعهد الحكومة بتطبيقها. وقد لعبت مصر أيضا دوراً مهما فى التحضير للمعاهدة الإقليمية لحقوق الإنسان فى أفريقيا، وكذلك فى وضع ميثاق حقوق الإنسان والشعوب الأفريقية. و لعبت دورا هاما فى إخراج الاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان إلى حيز الوجود.

وصدّقت مصر على الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أنواع التمييز ضد المرأة (سيداو) فى عام ١٩٨١، وقدمت تقريراً للجنة الدولية لحقوق المرأة منذ تصديقها على الاتفاقية، ولكن تحفظت الحكومة المصرية على بعض مواد الاتفاقية مثل المادة التاسعة بخصوص حق المرأة فى منح جنسيتها لأولادها. وعلى المادة ١٦ بخصوص الحقوق المتساوية فى الزواج وعلى المادة ٢٩ بخصوص التحكيم عند حدوث منازعات.

وينص الدستور المصرى لعام ١٩٧١ فى مادته العاشرة على أن الدولة تضمن التوفيق بين واجبات المرأة فى إطار العائلة وبين عملها وعلى أن المرأة متساوية مع الرجل فى كل المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

وهكذا يتضح مما سبق حرص الحكومة على إظهار التزامها بحقوق الإنسان وحقوق المرأة من خلال الإسراع فى الانضمام إلى الوثائق والمعاهدات الدولية.

وإذا حللنا موقف الحكومة المصرية من قضية حقوق المرأة نجدها أكثر تقبلا لبعض الحقوق عن البعض الآخر، فنجد أن الحقوق الصحية وحق التعليم للفتاة والمرأة هي حقوق مقبولة ومشروعة وليس عليها خلاف وتنعكس على الخطاب الرسمي. وتلتزم أيضا الدولة بتوفير الاعتمادات المالية لتنفيذ بعض هذه الحقوق. أما الحقوق السياسية والحقوق الاقتصادية مثلا فلا تحصل على نفس نوع الالتزام ولا التشجيع من جانب الدولة.

والبراهين على ذلك كثيرة، فهناك تدنٍ واضح في مؤشرات مشاركة المرأة في الحياة السياسية في مصر وتدنٍ في أعداد عضوات مجالس الشعب والشورى و المجالس المحلية وأعداد المرأة في الأحزاب السياسية والنقابات وعدم اعتلاء المرأة لبعض المناصب المهمة كمنصب محافظ، رئيس جامعة، قاض، رئيس البنك المركزي ... إلخ.

وهناك أيضا عدم التزام حقيقي بحقوق المرأة الاقتصادية فيتضح ذلك من مؤشرات مشاركة المرأة في العمل الرسمي في مصر وعدم الاعتراف بعمل المرأة في القطاع غير الرسمي وأيضا في عدم تسهيل عملية جمع المرأة بين وظائفها الاقتصادية ووظائفها الأسرية.

وإذا نظرنا أيضا إلى نفس النوع من الحقوق الصحية فهناك تمييز من جانب الدولة في تبني أية حقوق صحية، فمثلا داخل الحقوق الإنجابية نجد أن الحقوق الخاصة بتنظيم الأسرة تتبناها الدولة وترصد لها ميزانيات ضخمة لأن هناك أهدافاً واضحة لتحديد حجم السكان أما موضوع مثل مناهضة الختان فلا نجده يحظى بنفس الاهتمام.

ويحتوي النظام القانوني في مصر على تناقض واضح عند التعرض لحقوق المرأة في المجال العام، فالقوانين المصرية تمنح المرأة حقوقاً متساوية في المجال السياسي والاقتصادي أي في المجال العام، أما في مجال الأسرة فالعكس صحيح. فقوانين الأسرة تفرق بين الرجل والمرأة لدرجة أنه في أحوال كثيرة أصبحت الأسرة مكاناً لممارسة العنف وإعادة إنتاج عدم المساواة. فالمرأة داخل الأسرة لا تتحكم في مواردها المالية، ويؤثر على حياتها العادات والتقاليد التي تحصر أهمية المرأة ودورها في عملية

الإنجاب والقيام بالأعمال المنزلية مما يؤثر على مقدرتها على المشاركة فى الحياة الاقتصادية والحياة العامة خارج الأسرة. وقد أدى ذلك إلى أن المرأة نفسها قد اقتنعت بأنها لا تستطيع أن ترقى إلى درجة المساواة مع الرجل نظرا لطبيعتها وأدوارها المختلفة التى تحددها العادات والتفسيرات الخاطئة للدين. وهكذا فبالرغم من الحقوق المتساوية فى الحياة العامة، فإن المرأة لا تستطيع التمتع بها نظرا للقيود المفروضة على حقوقها داخل الأسرة.

ويتضح التناقض أيضا فى أنه بالرغم من تقديس الأدوار الخاصة بالمرأة كأم وكزوجة، فهناك تمييز واضح ضد المرأة داخل الأسرة ولا تتمتع بالمساواة مع الزوج فى الحقوق الخاصة بالزواج وإنهائه وكل ما يترتب على ذلك من نفقة وحضانة وحق المسكن وحق التطليق نفسه. وقد كان من المنطقى إذا كان هناك تركيز وتقديس لهذه الأدوار، حصول المرأة على حقوق أكثر من تلك الممنوحة إليها فى إطار قوانين الأحوال الشخصية.

حقوق المرأة من منظور الجمعيات النسائية

لقد نشطت الجمعيات النسائية للمرأة نشاطاً ملحوظاً وخاصة عند التحضير لمؤتمر السكان عام ١٩٩٤ وأيضاً عند التحضير لمؤتمر بكين عام ١٩٩٥.

وقد اختلفت الجمعيات النسائية عن الحكومة فى تناولها لقضية حقوق المرأة. فقد تناولت هذه الجمعيات جميع أنواع الحقوق للمرأة ولم تكتف فقط بالحقوق الصحية وبحق التعليم، فنجد أنها قد تناولت موضوعات مهمة مثل حق المرأة فى اعتلاء المناصب المهمة التى حرمت منها منذ زمن بعيد. نجدها قد تناولت حق الأم المصرية المتزوجة من أجنبى فى إعطاء الجنسية المصرية لأولادها، وحق مناهضة الختان وحق المرأة فى الحماية من العنف وحق المرأة العاملة فى القطاع غير الرسمى فى الحماية القانونية وغيره من الحقوق الأخرى.

لقد استخدمت أيضا الجمعيات النسائية الاتفاقية الدولية التى صدقت عليها الحكومة المصرية وخاصة الاتفاقية الدولية لإلغاء جميع أنواع التمييز ضد المرأة من أجل الدعوة للالتزام بتنفيذ بنود هذه الاتفاقية، وقامت بكثير من الدراسات ونظمت الاجتماعات من أجل رفع التحفظات على هذه الاتفاقية.

وقد كان هناك توازن فى دعوة الجمعيات النسائية بين حقوق المرأة داخل الأسرة وحقوق المرأة فى المجال العام، ونادت باستخدام التفسيرات الدينية التى هى أكثر ملائمة للظروف المعيشية لكل من الرجل والمرأة.

ونادت أيضا الجمعيات النسائية بتعديل قانون الأحوال الشخصية ليس فقط لصالح المرأة بل أيضا لصالح الأطفال. ونادت بتعديل القوانين والإجراءات الخاصة التى تمنع المرأة من السفر إلا بموافقة زوجها، وأيضاً بتعديل قانون الاغتصاب الذى كان يعفى المغتصب من العقوبة إذا تزوج ممن اغتصبها. وقد نجحت هذه المحاولات فى تغيير القانون الأخير مؤخراً.

وقامت بعض الجمعيات بتنفيذ برامج خاصة بمحو الأمية القانونية للنساء فى الريف والحضر من أجل تعريفهن بحقوقهن المختلفة، وقد أثبتت التجربة العملية أن المرأة المتلقية لهذه البرامج لابد وأن تشارك بنفسها فى تحديد الحقوق القانونية التى ترغب فى معرفتها. ولأن الحقوق مترابطة ويصعب الفصل بينها، فقد أثبتت التجربة العملية عندما نفذت البرامج الخاصة بتعريف المرأة بحقوقها السياسية أن اكتُشف أنه من أجل أن تمارس المرأة حقها فى التصويت لابد أن يكون لديها بطاقة انتخابية، وتتطلب الأخيرة وجود بطاقة شخصية؛ ولأن أعداداً كثيرة من النساء وخاصة فى الريف ليس لديهن بطاقة شخصية أصبح حق المرأة فى الحصول على بطاقة شخصية حقا أساسيا تنادى به الجمعيات النسائية للمرأة. خاصة أن المرأة تحرم من حقوق أخرى كثيرة تنتج عن عدم توفير البطاقة الشخصية مثل حقها فى الحصول على معاش وعلى أى مميزات أخرى.

وتنادى بعض الجمعيات النسائية أيضاً بأهمية اتخاذ التدابير المؤقتة التى تنادى بها الاتفاقيات الدولية حتى تستطيع المرأة أن تحسن من وضعها بالنسبة للمشاركة فى الحياة العامة مثل العمل بنظام الحصص. ومصر كانت قد لجأت إلى تخصيص مقاعد للمرأة فى مجلس الشعب والمجالس المحلية عملا بالاتفاقية الدولية للقضاء على أنواع التمييز ضد المرأة، ولكنها أوقفت العمل بهذا المبدأ مما نتج عنه تدنٍ فى نسبة مشاركة المرأة تماما فى هذه المجالس.

على أنه على الجانب الآخر فمن الملاحظ أن هناك تنافساً وتنافراً بين المنظمات النسائية المختلفة مما يؤدى إلى عدم تراكم العمل الأهلى الذى يساند قضايا المرأة من أجل بناء حركة نسائية تستطيع أن تغير من الوضع الراهن.

ويزيد من حدة هذا التنافس والتنافر التكالب على المصادر المالية من الهيئات المانحة الأجنبية.

كيفية سد الفجوة بين المنظورين الرسمى والشعبى

يتضح مما سبق أن هناك فجوة كبيرة بين الجانب الحكومى وجانب المنظمات غير الحكومية فى تناول قضية المرأة، ولابد من سد هذه الفجوة إذا كانت هناك رغبة حقيقية فى تحسين وضع المرأة فى مصر.

من الملاحظ على الجانب الحكومى عدم تقبل أى تقييم تتقدم به الجمعيات النسائية لوضع المرأة من أجل التعرف على المشاكل الحقيقية ومحاولة مواجهتها، وتميل الحكومة إلى إبراز النجاحات والإنجازات بشكل لا يكون واقعيا فى أحيان كثيرة. على الحكومة أن تلجأ للجانب الشعبى للتعرف على المشاكل الحقيقية، حيث إن التنظيمات الأهلية هى الأكثر قدرة على التفاعل مع المرأة على المستوى القاعدى والأكثر قدرة على التعرف على مشاكلها و التعبير عنها.

وهناك احتجاج على الجانب الحكومى لتبنى منظور أكثر تقدماً بالنسبة لقضايا المرأة والاعتراف بأن الارتقاء بوضع المرأة من شأنه الارتقاء بشأن المجتمع كله، وأن حقوق المرأة مترابطة لا تتجزأ، ولا يصح منح المرأة بعض الحقوق وحجب البعض الآخر عنها.

وعلى الجانب الآخر، فعلى الجمعيات النسائية أن تنظم صفوفها وتعمل على خلق حركة نسائية بالمعنى الصحيح، تتبنى قضايا عامة تعمل من أجلها، وأن تنسى خلافاتها لتكون أكثر تأثيراً.

مقاربة للعنف الموجه ضد المرأة
الطفلة ومدى شرعنته وآثاره
على الحقوق الصحية والحقوق الإنجابية

فريدة بنانى

تمهيد

ظاهرة العنف الموجه ضد المرأة، التى كانت "تابو" اجتماعى، ومن المواضيع المسكوت عنها التى كانت تكتنفها ثقافة الصمت، أصبحت فى ظل التطور الحضارى، وبفضل الدور المهم الذى قامت به الحركة النسائية عبر العالم، مسألة مكشوفة وموضوعة على طاولة البحث والتدقيق والمساءلة والإدانة والتنديد، بحيث إنها فى العقد الأخير من القرن العشرين، عدت إحدى أهم المسائل التى أميط عنها اللثام، وزعزعت سلطتها وقداستها التى تخفى وراءها مجموعة من الممارسات اللاإنسانية[١].

ولقد أنتج الدور المهم الذى قامت به الحركة النسائية عبر العالم، فى الكشف عن هذه الظاهرة[٢]، ثماره، باعتراف هيئة الأمم المتحدة، أن العنف ضد النساء إنما هو انتهاك لحقوق الإنسان[٣]، وبتعيين مقررة خاصة[٤] لمسألة العنف ضد النساء بلجنة حقوق الإنسان التابعة لها، وبتبنى الأمم المتحدة لإعلان العنف ضد المرأة.

موازاة مع ذلك، ناضلت النساء من أجل الحقوق الإنجابية فى معظم بلاد العالم إيماناً منهن، بأن الصحة الإنجابية ترتبط بالحقوق الإنسانية للمرأة ارتباطاً لا انفصام فيه، وقد وضعت فى السنة نفسها وثيقة المؤتمر الدولى للسكان والتنمية، مفاهيم جديدة حول الحقوق الإنجابية[٥].

وبهذا، فظاهرة العنف الموجه ضد النساء، لم تعد ظاهرة يتم التستر عليها، بل أصبحت ظاهرة مكشوفة وغير مقبولة ومنبوذة، وينظر إليها فى المجتمعات المتحضرة على أنها فظاعة ووحشية. وقد وضعت كما سبق القول على طاولة البحث والتحليل

والمساءلة من قبل الباحثين والدارسين[٦]، كما أن موضوع صحة المرأة الإنجابية والحقوق الإنجابية وتنظيم الأسرة، والعلاقة بينه وبين وضع المرأة فى المجتمع، وبينه وبين مشاركتها فى التنمية..إلخ لم تعد من الموضوعات الغائبة عن بؤرة اهتمام الباحثين والدارسين.

ولكن بالرغم من هذه النضالات والاعترافات والمفاهيم الجديدة، التى لا يمكن لأى إنسان متشبع ومؤمن بحقوق الإنسان، أن يجادل فى أهميتها ودورها فى فضح الممارسات والاعتداءات اللاإنسانية التى تتعرض لها النساء، والكشف عن خطورتها، وإثارة انتباه الرأى العام الوطنى والدولى، وإثارة انتباه المسئولين على جميع المستويات، إلى أهمية وخطورة العنف الممارس ضد النساء، ونبذ هذا الاعتداء وشجبه وإدانته ومحاربته، فهى بالرغم من كل هذا لا تزال حديثة، ولا يمكنها فى حقبة وجيزة القضاء على ظاهرة العنف الممارس ضد النساء، التى تجذرت منذ قرون فى كل المجتمعات.

ولهذا فإن العنف الممارس ضد النساء فى مجتمعاتنا العربية، لا يزال حاضرا بقوة فى حياتنا اليومية، بكل أشكاله وأنواعه المعنوية والمادية، وفى كل المجالات والأمكنة الخصوصية والعمومية: فى البيت الأسرى، فى بيت الزوجية، فى الشارع، وفى مختلف المؤسسات القائمة فى المجال العام، ولا يزال هذا العنف فى أوساطنا وعلاقاتنا الاجتماعية، سواء فى الحياة الخاصة أو العامة، يعد أمراً عادياً ومشهداً اعتيادياً مألوفاً، بحيث إنه يمكن القول إن "العنف ضد الفتيات الصغيرات والنساء عندنا، جزء مندمج فى المشهد الثقافى، لدرجة أن إدانته تظهر مسألة طوباوية وسوريالية"[٧].

والعنف الممارس ضد النساء، بكل أنواعه المعنوية والمادية، له تأثير خطير على صحتهن الإنجابية وحقوقهن الإنجابية وتنظيم الأسرة! ذلك أن موضوع العنف ضد المرأة، يعد من موضوعات الصحة العامة، كما أن صحة المرأة فى نظرنا، لا تعنى خلو جسمها من الأمراض ولاتأهيلها للقيام بدورها الوظيفى فى الإنجاب فقط، وإنما صحة المرأة تعنى بالإضافة إلى ذلك وبالدرجة الأولى، عدم التمييز بينها وبين الجنس الآخر

الذكـر، مـن يـوم ازديادهـا بـل حـتى قبل ذلك إلى نـهاية عمرها، فى كل ما يتعلق بحـياتها وفـى كـل المجـالات: الأسـرية مـنها والاجتماعـية والثقافـية والاقتصـادية والسياسية.

كمـا أن الوضـع الصحى للمرأة، لا يحدد بمرحلة الإنجاب فقط؛ لأن هذه المرحلة هـى نـتاج لواقـع صـحى للمراحل الأولى من الحياة (الطفولة)، ويمتد تأثيره فى مرحلة الأمـان (انقطـاع الحيض) والشيخوخة(٨)؛ ولهذا فإن الاهتمام بصحة المرأة وبوضعيتـها، يتطلـب بدرجـة أولى، الاهـتمام بدراسـة مراحل عمرها المبكر، نظراً لآثار هذه المراحل الأولى عـلى حـياتها المستقبلية: فتنشئتها الاجتماعية فى الصغر، وأسلوب معاملاتـها، والمواقف والسلوكيات تجاهها، والتصورات السائدة عنهـا، والحقوق الصحية التى تمنح لهـا ..إلخ إنما تحدد فيما بعد اتجاهاتها واستعداداتها وتصوراتها عن ذاتهـا، ووضعها الصحى، طالمـا أن هـذا الوضـع كما سبق القول لا يحدد بمرحلة الإنجاب فقط؛ لأن هذه المرحلة هى نتاج لواقع صحى للمراحل الأولى من الحياة / الطفولة(٩).

وبـناء على كل هذا، فإنه لا يمكن الحديث عن صحة المرأة فى مرحلة الإنجاب، دون الحديـث عـن صـحتها، وحالتها النفسية والجسدية، فى مرحلة الطفولة التى هى الأسـاس. كمـا لا يمكـن الحديـث عـن صحة المرأة بمنأى عن التمييز والاضطهاد والقهر والعـنف الأسـرى والاجـتماعى والاقتصـادى والثقافى والسياسى الذى يمارس عليها فى مـرحلة الطفولـة: فكـيف يمكـن الحديث عن ذلك مع غض الطرف عن الميز فى التنشئة الاجتماعـية بيـنها وبـين الجنس الآخر الذكر؟ عن العنف والاضطهاد الذى تتعرض له عـندما تحـرم مـن الـرعاية.. ومـن أن تعـيش مرحلة الطفولة.. ومرحلة المراهقة.. ومن حقهـا فـى التعلـيم ومـن.. لتشغيلها فى سن مبكرة وهى لا تزال طفلة؟ عن الاعتداءات الـتى تعـترض لهـا، لا لشىء إلا لأنها أنثى، لأنـها جسد؟ عن الزج بها فى عالم الكبار عـن طـريق الزواج المبكر؟ عن الميز بينها وبين الذكر فى عملية الاختيار للزواج؟ عن إلخ.

إن صـور القهـر الاجـتماعى، الـتى تعـبر عـن نفسـها بوضوح، من خلال أشكال التمـيـيز القائمـة بين الذكور والإناث فى مرحلة الطفولة، داخل الأسرة وفى المجتمع،

لهـي مـن أشـد أشـكال العـنف قساوة ومرارة تجاه المرأة / الطفلة، التى لها قطعاً تأثير مباشـر عـلى صـحتها العامـة وعـلى حقوقها الإنجابية بعد ذلك، ومن ثم فإنه لا يمكن تجاهلها.

وعمليات التمييز التى تتعرض لهـا المـرأة (عامـة) سـواء فـى الأسـرة أو فـى المجـتمع، تسـتمد قوتهـا وفاعليـتهـا مـن خـلال نسـق من القيم والمعايير، يحدد أدوار الذكـور والإنـاث ومكانـة كـل مـنهما فى المجتمع، كما يحرص هذا النسق على تفضيل الذكـور وتعظـيم سـلطتهم العائلـية والاجتماعية، على حساب تبخيس وتحقير الإناث وتكـريس تبعيـتهم. هـذا ويسـتمد نسق المعايير والقيم هذا شرعيته من روافد مختلفة؛ من أهمها: الثقافة السائدة، والتراث الشعبى والدينى، والقانون، والإعلان[١٠].

فالتميـيز / العنف إذن بكل أنواعه وأشكاله المختلفة، الذى تتعرض له المرأة فى المجـالين الخـاص والعـام، يسـتمد قوتـه مـن نسـق (القيم والمعـايير والمفاهيم والأفكار والمعـتقدات والأخلاقـيات المتوارثة) يكرس عمليات القهر والاضطهاد التى تتعرض لها المـرأة كذلـك فـى المجـالين نفسـهما، وهذا النسق يستمد شرعيته من روافد مختلفة من بيـنها أهمـية الـرافد الديـنى، الـذى يلعب دوراً مهماً فى حياة الأفراد، والذى له دور مهم كذلك بوصفه رافداً من روافد الثقافة السائدة فى المجتمعات الإسلامية.

فـإذا كان التمييز / العنف الذى تتعرض له المرأة، يستمد قوته من النسق أعلاه، وإذا كـان هـذا النسـق بـدوره يسـتمد شرعيته من الرافد الدينى، فهل هذا يعنى أن هذا النسـق يجـد مـبررات "ديـنـية" شـرعية، تزكـيـه وتكرسه وتقننه؟ وطالما أن هذا النسق الذى يستمد شرعيته من الرافد الدينى، يكرس عمليات العنف والقهر والاضطهاد التى تـتعرض لهـا المـرأة فـى الأسـرة وفى المجتمع، فهل هذا يعنى بطريقة غير مباشرة أن الديـن يكرس العمليات نفسها؟ فهل فعلا يكرس الدين الإسلامى هذه العمليات، ويقنن قـيماً ومعـايير، تدعـو إلى قهـر المـرأة وتحجـيم دورهـا وتحقـير شـأنها فـى الأسـرة والمجـتمع؟ أم أن بعـض القـراءات الإنسـانية الـتى تنتسـب إلى الديـن، والـتى يـنطق أصـحابها باسـم الديـن، هـى الـتى تكـرس هـذه العملـيات وتقـنن ذلـك النسق وتزكيه وتدعمـه؟ فمـا المقصـود هـنا بـالتراث الديـنى وبالـرافد الدينى؟ الدين أم الفكر الدينى؟

الإسلام أم الفكر الإسلامي؟ الشرع أم التشريع؟ ومن ثم هل هذا النسق يستمد شرعيته أم شرعنته ومن أى منهما؟ وأخيراً هل شرعنة العنف من قبل أحدهما لها تأثير على الصحة الإنجابية والحقوق الإنجابية للمرأة / الإنسان؟

فى ضوء هذا وانطلاقاً من هذه الأسئلة المقلقة، وانطلاقاً من أن الشريعة الإسلامية، عدت البلوغ[١١] "هو المرحلة الفاصلة بين الطفولة وبين الرجولة أو الأنوثة"[١٢]، ومن أن معظم القوانين العربية حددت سن الزواج للفتاة بخمسة عشر عاما[١٣]، مع إشراط البلوغ فى الوقت نفسه (أى أن سن البلوغ هى خمسة عشر عاماً) ومن أن ببلوغ الفتاة أو إتمامها الخامسة عشرة، تنتهى مرحلة طفولتها[١٤] وتنتقل إلى مرحلة الكبار وعالم الكبار – سنقتصر فى بحثنا هذا على القيام بمقاربة للعنف الموجه ضد المرأة / الطفلة، والوقوف على الأسلوب والمنهجية، اللذين بوساطتهما يزكى الرافد الدينى ذلك النسق من القيم والمعايير والأفكار والمعتقدات و.. الذى يكرس عمليات القهر والاضطهاد التى تتعرض لها الطفلة سواء فى مرحلة ما قبل البلوغ، أو فى مرحلة البلوغ، وذلك من خلال النقاط الآتية:

مقدمة : مفهوم العنف.

المبحث الأول : العنف الموجه ضد الطفلة فى مرحلة ما قبل البلوغ.

المبحث الثانى : العنف الموجه ضد الطفلة فى مرحلة البلوغ.

مقدمة : مفهوم العنف

العنف بشكل عام (بوصفه مفهوماً) هو: "سلوك أو فعل يتسم بالعدوانية، يصدر عن طرف قد يكون فرداً أو جماعة أو طبقة اجتماعية أو دولة، بهدف استغلال وإخضاع طرف آخر فى إطار علاقة قوة غير متكافئة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، وهو ما يتسبب فى إحداث أضرار مادية أو معنوية أو نفسية لفرد أو جماعة أو طبقة اجتماعية أو دولة أخرى"[١٥].

ويتحدد العنف حسب موسوعة (Universalis) بوصفه فعلاً يمارس من طرف فرد أو مجموعة أفراد ضد فرد أو أفراد آخرين عن طريق التعنيف بالكلام أو الحركة أو بالإهانة. وهو فعل عنيف يجسد القوة التى يمكنها أن تكون فيزيقية أو رمزية[١٦].

وإذا طبقنا التعريف العام للعنف على الأسرة، فإنه يمكن تعريف العنف الأسرى بأنه "أحد أنماط السلوك العدوانى الذى ينتج عن وجود علاقات قوة غير متكافئة فى إطار نظام تقسيم العمل بين المرأة والرجل داخل الأسرة، وما يترتب على ذلك من تحديد لأدوار ومكانة كل فرد من أفراد الأسرة، وفقا لما يمليه النظام الاقتصادى الاجتماعى السائد فى المجتمع"(١٧).

والعنف الأسرى، وإن كان يبدو أقل حدة من غيره من أشكال العنف السائدة، فإنه أكثر خطورة على الفرد والمجتمع. وتكمن خطورة العنف الأسرى فى أنه ليس كغيره من أشكال العنف ذات نتائج مباشرة، "بل إن نتائجه غير المباشرة المترتبة على علاقات القوة غير المتكافئة داخل الأسرة، وفى المجتمع بصفة عامة، غالباً ما تحدث خللا فى نسق القيم، واهتزازاً فى نمط الشخصية، خاصة عند الأطفال، مما يؤدى فى النهاية، وعلى المدى البعيد، إلى خلق أشكال مشوهة من العلاقات والسلوك وأنماط من الشخصية مهتزة نفسيا وعصبيا"(١٨).

والعنف فى الأسرة، تتعدد أشكاله وآلياته، بتعدد أطراف العلاقة الداخلة فيه، ولكن أكثر أشكاله، هى التى تمارس على المرأة بحكم بناء القوة والسلطة اللذين يحكمان علاقتها بالرجل. وإذا كان الأمر كذلك، فما هو مفهوم العنف الموجه ضد المرأة؟

يمكن تعريف العنف الموجه ضد المرأة، بأنه هو "ذلك السلوك أو الفعل الموجه إلى المرأة على وجه الخصوص، سواء أكانت زوجة أم أما أم أختا أم ابنة، ويتسم بدرجات متفاوتة من التمييز والاضطهاد والقهر والعدوانية الناجم عن علاقات القوة غير المتكافئة بين المرأة والرجل، فى المجتمع والأسرة على السواء، نتيجة لسيطرة النظام الأبوى بآلياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية(١٩).

بناء على هذه التعاريف الثلاثة لمفهوم العنف، التى يتضح أنها ترتبط ببعضها البعض ارتباطا عضويا، وانطلاقاً من تعريف مفهوم العنف ضد المرأة، يمكن أن نعرف العنف الموجه ضد المرأة / الطفلة فى الأسرة، بأنه هو ذلك السلوك أو الفعل الذى يتسم بدرجات متفاوتة من التمييز والاضطهاد والقهر والعدوانية الناجم عن علاقات القوة

غـير المتكافـئة بـين الجنسـين، نتـيجة لسـيطرة الـنظام الأبـوى بآلـياته الاقتصـادية والاجتماعية والثقافية.

المبحث الأول : العنف الموجه ضد الطفلة فى مرحلة ما قبل البلوغ

العـنف الأسـرى يـبدأ مـنذ الأيـام الأولى للطفولـة، ويكـبر مـع الطفل فى جميع مـراحل حـياته المسـتقبلية. ومـن نتائجه غير المباشرة، المترتبة على علاقات القوة غير المتكافـئة داخـل الأسرة، أنه يحدث خللا فى نسق القيم، واهتزازاً فى نمط الشخصية، ويؤدى على المدى البعيد إلى خلق أنماط من الشخصية مهتزة نفسيا وعصبيا.

والجنسـين مـنذ ولادتهمـا، تحكمهمـا داخـل الأسـرة، علاقـات غـير متكافئة. والتميـيز واللامسـاواة بيـنهما لا يمكن أن يفضيا إلا لنتيجة واحدة، هى اضطهاد وقهر الطـرف الضـعيف فـى هـذه العلاقـات، ألا وهو المولودة/ الفتاة/ الطفلة[٢٠]؛ حيث هناك علاقـة جدلـية بـين التميـيز واللامساواة، وبـين مـا تتعرض له الطفلة من عنف داخل الأسـرة. وبذلـك إذا كانت الأسرة تعد أهم المؤسسات الاجتماعية السائدة فى مجتمعاتنا العربية والإسلامية، فهى كذلك تعد "المؤسسة الأولى التى تعلم العنف وتنتجه"[٢١].

وعملـيات التميـيز، الـتى تـتعرض لهـا الطفلـة فـى الأسـرة، تسـتمد قوتهـا وفعاليـتها كمـا سـبق القـول من خلال نسق من القيم والمعايير، يحدد أدوار الذكور والإنـاث ومكانـة كـل مـنهما، كمـا يحـرض هذا النسق على تفضيل الذكور على حساب تبخـيس وتحقير الإناث. وهذا النسق تزكيه الثقافة السائدة، بما فيها التراث الشعبى الذى يعد انعكاسا لها ويستمد شرعنته من الرافد الدينى.

وبمـا أن مظاهـر التميـيز / العـنف، التى تتعرض لها الطفلة فى الأسرة، كثيرة ومتـنوعة، وبمـا أن حجـم هذه الورقة، لا يسمح بتناولها فى مجملها ولا حتى التطرق لمعظمهـا؛ لأن ذلـك يتطلـب بحـثا مستقلا وقائمـا بذاته، فإننا سنكتفى بالإشارة ولو بإيجـاز للبعض منها (المطلب الأول) على أن نتعرض بعد ذلك لمدى شرعنتها من قبل الرافد الدينى (المطلب الثانى).

المطلب الأول: بعض مظاهر العنف الموجهة ضد الطفلة فى مرحلة ما قبل البلوغ

من بين مظاهر التمييز / العنف الموجهة ضد الطفلة فى مرحلة ما قبل البلوغ : تفضيل إنجاب الذكر على الأنثى، وعدها مجلبة للهم والعار، ولذلك تتعرض لممارسات عنيفة بسبب جسمها / أنوثتها، بأنها خلقت لمهمة واحدة، فتقسم المهام والأوار بينها وبين الذكر، ومن جراء كل ذلك تحرم من الكثير من حقوقها.

أولا : الأنثى/مولودة غير مرغوب فيها

تبدو أولى[٢٢] مظاهر تحقير الفتاة[٢٣] والتقليل من شأنها فى الأسرة، فى تفضيل إنجاب الذكور على الإناث. فإنجاب الذكر يدعو إلى الفرحة والابتهاج، ويكسب الأم قيمة، بينما يعم الحزن والأسى الأسرة عند ميلاد الأنثى، وتشعر الأم بالبؤس، وخيبة الأمل"[٢٤].

وبهذا، فالتصورات الجاهلية عن الأنثى التى حاربها الإسلام كما سيأتى بيانه منذ ما يربو عن أربعة عشر قرنا، لا تزال تطل بقرونها، وفى كثير من المجتمعات "فالأنثى لا يرحب بمولدها كثير من الأوساط، وكثير من الناس، ولا تعامل معاملة الذكر، من العناية والاحترام، وهذه وثنية جاهلية فى إحدى صورها"[٢٥].

الرغبة فى الذكر، تبررها عدة معطيات قانونية واجتماعية واقتصادية: فإنجاب الولد الذكر يضمن استمرارية الاسم العائلى وخلوده، بينما إنجاب البنت/ الأنثى فقط، يؤدى إلى موت الاسم العائلى وقبره[٢٦].

إنجاب الولد/ الذكر، يضمن صيانة ممتلكات الأسرة بعد موت الأب، أما إنجاب الفتاة بمعزل عن ذرية ذكورية فلا يحول دون تدخل الأقارب، وتوزيع ثروة الأب. كما أن إنجاب الولد/ الذكر يضمن للأب المساندة والمساعدة المادية، كما أنه يشكل نوعا من التأمين لأبويه فى فترات الشيخوخة والهرم.

انطلاقا من هذه الرغبة، ومن هذا التفضيل، فإن البنت لا تعامل معاملة الذكر. بحيث تعطى لهما منذ البداية تنشئة اجتماعية قائمة على مبدأ اللامساواة، قائمة على التمييز فى المعاملة، قائمة على إيجابية الذكر وسلبية الأنثى، باختصار تنشئة اجتماعية تتميز بالعنف والقهر المستمرين. وهذه النظرة الدونية للبنت، وهذه المعاملة القائمة على الميز، تجعلها عرضة لبعض الممارسات الضارة بصحتها التى تعوق نموها الجسمى والعقلى[٢٧].

إضافة إلى ذلك، فإن كل هذه الممارسات التى ينشأ عليها الجنسين، تلعب دورا أساسيا فى تشكيل وعيهما، ونظرة كل منهما للآخر، ومن ثم تتسبب تلك النشأة فى خلق أجيال غير واعية بحقيقة المساواة بين الذكر والأنثى.

ثانيا: البنت/الأنثى مجلبة للهم والعار

إنجاب الولد الذكر، يضمن صيانة شرف العائلة، بينما البنت، بما أنها أنثى، وبما أن جسمها على العموم يعد محطة غرائز جنسية خطيرة وقوية، فإنها إذا لم تحافظ عليه وعلى أغلى ما فيه/البكارة، فإنها ستعمل على تلطيخ شرفها وشرف العائلة، وتلحق بها العار. وتعد المحافظة على الجسد، والمحافظة المفرطة على البكارة، إحدى أسباب المعاملات العنيفة ضد الفتاة فى الأسرة، حيث تتعرض الفتيات الصغيرات واليافعات لاعتداءات جسدية (ضرب/ جرح/ كى/ قتل) أو شفوية (سب/ رفض) أو رمزية (نظرة إهانة/ تهميش) من طرف عدة عناصر اجتماعية.

وبما أن جسد الفتاة، يعد محطة غرائز جنسية خطيرة وقوية، ويمكن بسببه إلحاق العار بالأسرة؛ "فإن تربية البنت هى وسيلة لتكسير وتدمير هذه الغرائز. ويلجأ الآباء إلى عدة وسائل للدفع بالفتاة إلى التحكم فى جسمها حسب الأعراف السائدة، وأن تنفى يقظته، وأن تحافظ على شرف الأسرة بالحفاظ على بكارتها، ونلاحظ فى هذا الصدد أربعة أنواع من الممارسات: أ) حجب البنت أو حبسها داخل البيت. ب) ختان البنات. ج) جرائم الشرف. د) الزواج المبكر"[٢٨].

فحفاظا على شرف العائلة، وخوفا من العار، ولضمان عدم ممارسة الفتاة لأى نشاط جنسى فى فترة ما قبل الزواج، جرت العادات والتقاليد، فى عدد من البلدان العربية على ختان البنات[٢٩].

وأنواع الختان متعددة[٣٠]، ولكل مجتمع أو قبيلة نوعها الذى تعتمده، وتفرضه على فتياتها. ولا يتم فى معظم الأحيان استخدام التخدير أثناء إجراء عملية الختان، كما ليس لهذه الأخيرة سن معينة؛ إذ تختلف حسب المجتمعات والمناطق: فقد يتم ختان الأنثى فى اليوم السابع من الولادة تماما مثل الذكر، وقد يتم عند بلوغها سن السابعة أو الحادية عشر، أو عند البلوغ. وفى بعض المجتمعات يتم الختان عند

الزواج! كما أن هناك بعض القبائل التى تختن نساءها بعد إنجابها لمولودها الأول!!.

والتمييز بين الجنسين قائم حتى فى عملية الختان، حيث إن عملية ختان الذكور تقام بشكل علنى، ويحتفل بها، بينما عملية ختان الإناث تتم فى مكان منعزل وسرى إلى حد بعيد(٣١).

ويزعم أن الختان نظافة وعصمة للفتاة، بل ويزعم أن البنت إذا لم تختن (فرعونيا) فإنها ستلد البنات فقط(٣٢). وبالرغم من الجهود التى بذلت فى العقود الأخيرة، من أجل الكف عن هذه الممارسة التى تعد نوعا من أنواع الانتهاك البدنى الصريح لجسد الأنثى، التى تعود بأبلغ الضرر عليها فسيولوجيا ونفسيا ووجدانيا، فإنها مازالت منتشرة بلا رادع(٣٣) فى كثير من المجتمعات(٣٤).

ثالثا: البنت/الأنثى خلقت لمهمة واحدة!

البنت ما هى إلا صورة مصغرة للمرأة، والولد ما هو كذلك إلا صورة مصغرة للرجل، لذا وجب تعليمهما وتدريبهما لكى يأخذ كل منهما فيما بعد المكانة المخولة له فى البيت والمجتمع.

وتعليمهما وتدريبها سيكون بناء على توزيع المهام بينهما داخل الأسرة، كما اقتضته سنن الطبيعة بل وإرادة السماء نفسها، فكليهما تم تكوينه جسمانيا على أساس *تخصص ووظيفة معينة: فالولد تم منحه خصائص فى تكوينه العقلى والجسمى ما يعينه على القيام بوظيفته ومهمته، والبنت منحت فى التكوين نفسه ما يساعدها على* أداء وظيفتها ومهمتها داخل الأسرة.

وإذا تمت مراعاة خصوصية كل من الجنسين، فإن أصلح ما خلقت له البنت، هو القرار فى البيت لأداء واجبات الحياة الأسرية، وأهم ما خلق له الولد هو الخروج من البيت للكد والسعى والكسب لتحمل كل المسئوليات الاقتصادية للأسرة(٣٥).

وحتى تكون الأوضاع بين الجنسين فى الأسرة، أوضاعا متوازنة مستقيمة، وحتى لا يتطاول أحدهما على عمل الآخر، فإنه يجب العمل على احترام هذا التقسيم الوظيفى للعمل بينهما منذ الصغر، من خلال التنشئة الاجتماعية(٣٦) التى يتولاها وبشكل رئيسى الآباء.

فمجـال التنشـئة، يـتولاه وبشـكل رئيسي-الآباء الذين – عبر العادات والتقاليد الـتى ورثوهـا عـن مجـتمعهم – أصـبحوا يمارسـونها عـلى بـناتهم، لتدعـيم وتعزيـز الاتجاهـات والسـلوكيات الـتى تـتوافق وثقافتهم المحيطة. وبهذا فالأبوان يلعبان دورا مهمـا فـى تلقين المعايير والقيم الاجتماعية المتميزة والمرتبطة بكل جنس. فمن استقبال الطفلـة إلى تعلم الأدوار، إلى اللعب، نلاحظ تمايزا كبيرا بين الجنسين[٣٧] وهذا التمايز – كمـا سـبق القـول – لا يمكـن أن يفضـى إلا لنتـيجة واحـدة هى اضطهاد الفتاة/الطفلة وقهرها.

الأم، بشـكل أكـبر، تلعـب دورا مهمـا فـى تنشـئة الطفلة؛ حيث تمارس عليها ضغوطا قوية، لكى تمتثل للدور الذى رسم لها، وهو الدور التقليدى الذى تتحرك فيه، ليس من خلال الأنا ولكن من خلال الآخر.

رابعا: البنت/الأنثى تحرم من حقوقها

طالمـا أن البنت، خلقت لمهمة واحدة أو تم *تكوينها جسمانيا على أساس تخصص* ووظـيفة معيـنة، وبمـا أن *نفقـتها تقـع عـلى الـرجل/الأب/الأخ/.. الـزوج/..، الذى تم* تكويـنه مـن أجـل الكـد والسعي. وبما أن جسد *الفتاة* يعد *محطة غرائز جنسية خطيرة* وقويـة، وبمـا أن المحافظـة علـيه وعـلى شـرف البنت وعذريـتها، يعد مسئولية مهمة للأسـرة، فـإن كل ما فيه احتمال لتعرض البنت للمخاطرة بشرفها، لابد وأن يستبعد، من ذلك حقها فى التعليم.

فطالمـا أن تعاطـيها للتعليم، يتطلب مغادرة الحصن/البيت، واختلاطها بالجنس الآخـر، فـى الشـارع، فـى المدرسـة، فـإن ذلـك غـير مـرغوب فيه، وحرمانها منه فيه مصلحة لها وللأسرة: (بنتك لا تعلمها حروف ولا تسكنها غروف) هكذا تنطق الثقافة الشعبية.

وبـناء عـلى ذلـك، فتعلـيم البنت لدى الأسرة، ليس من الأولويات، بينما تعليم الولـد الذى يعد استثمارا بالنسبة للأسرة، يتم التركيز عليه، ويعد من أول الأولويات. وهـذا التمييز/العنف بين الجنسين فى حق التعليم، لهو قهر اجتماعى وقهر واضطهاد وعنف أسرى تجاه الفتاة.

وهناك قهر واضطهاد وعنف أسرى آخر تجاه الفتاة الصغيرة: فبالرغم من كل القيود المذكورة سالفا، فإن الظروف الاجتماعية الظالمة، التى تعيشها معظم الأسر الفقيرة، التى يقطن معظمها فى البادية والقرية أو فى الأحياء الحضرية الهامشية[٣٨]، أرغمت الأسر على حرمان بناتهم الصغيرات من الرعاية ومن مرحلة طفولتهن (الطفولة المغتصبة) لتشغيلهم فى سن مبكرة جدا. وهذا كذلك عنف أسرى واجتماعى واقتصادى.. له آثار خطيرة فيما بعد على مستقبل هذه الفئة من البنات/النساء؛ إذ لا يمكن الحديث كما سبق القول عن صحة المرأة وحقوقها الإنجابية، مع تجاهل مراحل عمرها المبكر،التى تحدد فيما بعد وضعها الصحى، الذى كما قلنا، لا يحدد بمرحلة الإنجاب فقط، طالما أن هذه المرحلة هى نتاج لواقع صحى للمراحل الأولى من الحياة/الطفولة.

المطلب الثانى: مدى شرعنة مظاهر التمييز/العنف من قبل الرافد الدينى

إذا كانت عملية التمييز/العنف، التى تتعرض لها الطفلة فى الأسرة، تستمد قوتها وفاعليتها من خلال نسق من القيم والمعايير، فإن هذا النسق – كما سبق القول – يستمد شرعيته من روافد مختلفة، من بينها أهمية الرافد الدينى، الذى يلعب دوراً مهما فى حياة الأفراد،والذى له دور مهم كذلك بوصفه رافدا من روافد الثقافة السائدة.

الدينى هنا لا يمكن أن يكون المقصود به النصوص المقدسة، وإنما سيكون المقصود به الفكر الإسلامى؛ ذلك أن النص المقدس/ القرآن[٣٩] إذا كان معروفا بنصه، محفوظا به، فإن النص ليس ناطقا بذاته، ولا يتكلم بنفسه، ولا يشرح ذاته، ولا يفض معناه، ولا يقطع فيما بداخله، ولا هو كائن حى، يشرح بنفسه معناه وما قصد منه. الأمر الذى اقتضى تفسيرا له[٤٠].

وقد تخصص نفر من المسلمين، فى دراسة القرآن، وتفسير آياته، وشرحها، وتأويلها، واستنباط القواعد التشريعية منها. من كل ذلك تكون فكر دينى. وهذا الفكر ليس هو الدين، وإنما هو فكر يدور على مدار الدين ويلف على محوره، ويجرى على منواله"[٤١]. وبذلك فكل فهم للنص الدينى، وكل تفسير له بعد حياة النبى، هو من قبيل الفكر الدينى.

بناء على هذا، فالدينى هنا إذن، لا يعنى الآيات الكريمة بوصفها نصوصا، وإنما يعنى ما أبدى عليها من شروح وما يتعلق بها من آراء، وما أضيف إليها من فقه: آراء الفقهاء، وتفاسير المفسرين، ونظرات الشراح، وتعاليم رجال الدين بما فيها من اختلاف.

وهذا الفكر الدينى لا يمكن بداهة "أن يكون نقيا نقاء الدين، مادام المحيط الذى يصب فيه هو اختلاف البيئات، واضطراب المذاهب، واجتهادات التفسير، ومعتقدات العامة، وأساطير الشعوب. ومن جانب آخر، فإنه من المستحيل أن يكون هذا الفكر صائبا أبدا، مخلصا على الدوام، فهو يحتمل الصواب والخطأ، كما يحتمل الاختلاط بالغرض، شأن أى رأى بشرى"[٤٢].

ولهذا، فإن الفكر الدينى هو مجرد اجتهاد إنسانى/ بشرى، لا يمكن أن يدعى العصمة، أو القداسة[٤٣] أو الحقيقة المطلقة، فهو مجرد اجتهاد، مهما نطق أصحابه باسم الإسلام، ومهما أكدوا بأن الحكم الذى توصلوا إليه باجتهاداتهم - هو الحكم الشرعى، ومن ثم فإنه لا يجوز أن تعطى للآراء الاجتهادية مكانة النصوص المقدسة، ولا الزعم بأن رأيا بشريا منزه عن الخطأ، واجب الطاعة كالوحى الإلهى[٤٤].

بناء على كل هذا، ما هو إذن الرافد الدينى الذى دعم - ولا يزال - ذلك النسق من القيم والمعايير والأفكار والثقافة السائدة عموما، وكل ما يدعو إلى قهر الطفلة/المرأة، وتحجيم دورها وتحقير شأنها، وإذلالها واستضعافها - الدين أم الفكر الدينى؟ من يزكى ويكرس ويقنن ذلك النسق الدين أم الفكر الدينى؟ وإذا كان هذا النسق يكرس عمليات العنف، والقهر والاضطهاد، التى تتعرض لها المرأة/الطفلة فى الأسرة، فمن الذى يكرس هذه العمليات بتدعيمه لذلك النسق؟ وهل هذا النسق يستمد شرعيته أم شرعنته؟ وهل المقصود كل الفكر الدينى أم اتجاه (فئة) فى الفكر الدينى؟ وأخيرا ما هى المنهجية التى بوساطتها توصل إلى ذلك؟

الواقع أن هذا النسق استمد ولا يزال - "شرعيته" من اتجاه فى الفكر الدينى، ينطق باسم الدين، ويصرح بأن ما توصل إليه من آراء هو الحكم الشرعى، وهو

موقـف الإسـلام. وعـن طـريق ذلك أعطى لآرائـه وأعطيت له صبغة شرعية. ومن ثم فكـل مـا يزكـيه ويكرسـه، يعطى له نوعا من الشرعية. ولكن طالما أنه مجرد اجتهاد كمـا بيـنا وليسـت له أيـة صبغة قدسية، فإنه لا يمكن أن تستمد منه الشرعية؛ لأنـه لـيس هـو الشرع، وكل ما يمكن أن يستمد منه هو نوع من الشرعنة لمحاولة تبرير الميز ضد الطفلة وكل عمليات العنف والاضطهاد التى تتعرض لها.

ولكـن الواقع أن هذا الاتجاه، بالرغم من أنـه مجرد اجتهاد، فإن آراءه كانت لها الغلـبة – على بقية الاتجاهات الأخرى الموجودة فى الفكر الإسلامى – وقوة التأثير فى الـثقافة السائدة بل وفى القوانين، ولقيت آراؤه وأفكاره رواجا وانتشارا واسعين[٤٥] وما ذلك إلا لأنه يدعم الأوضاع والنظم القائمة على القهر والاضطهاد، التى ألفها الناس منذ سيطرة الـنظام الأبـوى. وتبعا لذلك، يمكن القول، إن النظرة التحقيرية للطفلة/ المرأة، واستضـعافها، وسـوء الظـن بهـا، وتـهميشـها، ازدادت غلـوا – عـلى ما فعله النسق – بحكم تأصيلها الدينى.. أو مرجعيتها الدينية.

ولقـد أصل هذا الاتجاه فى الفكر الدينى، هذه النظرة تارة بالاعتساف فى تأويل النصـوص القرآنـية، وتـارة باسـتخدامه لـمنهج انـتقائى تجزيئى[٤٦]، فى تفسيره لمعظم الآيـات التى يستشهد بها، وتارة بالاستشهاد بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، أو بتأويل سـيئ للأحاديـث الصحيحة، ووضـعها فـى غـير موضـعها والاسـتدلال بها فى غير ما سيقت له على النحو الذى سنوضحه.

فباسـم الإسلام – عند هذا الاتجاه – يعد الذكر أرفع منزلة من الأنثى، وأن هذه الأخـيرة مخلوقـا هامشـيا من ضلع الرجل. وباسم الإسلام تعد الأنثى كائنا غير مرغوب فيه، فلا يرحب لمولدها فى كثير من الأوساط.

أولاً: يستشـهد بعـض الفقهـاء[٤٧] بمـا جـاء فـى سورة آل عمران: "وليس الذكر كالأنـثى"[٤٨] لإظهـار أن هـناك فوارق بين الجنسين، وللقول بأن المرأة ليست كالرجل؛ لأنهـا تخـتلف عـنه فى كل شيء: فهناك فروق جسمية، وفروق نفسية، وفروق دينية بيـنهما. لـيخلص بناء على ذلك، إلى أن الذكر أرفع منزلة من الأنثى، وأن الرجل أقوى

إرادة، وأكثر تعقلا، وأبصر بالعواقب، وأن إرادة المرأة أضعف تماسكا من إرادة الرجل، وأن شجاعة المرأة أدنى من شجاعة الرجل، وأن المرأة قوية العاطفة، سريعة التأثر، وذلك يعوقها عن تغليب العقل والحزم والقوة و.. وغير ذلك كثير[٤٩]، ويدعم كل هذا بآراء لفقهاء وأطباء، من بينها ما قاله الطبيب أبوبكر الرازى: "الأنثى من كل جنس أموت نفسا، وأقل قوة وجلدا، وأسهل انخداعا وانقيادا، و أشد مكرا وقحة، وأشد جبنا، وأسوأ أخلاقا، من الذكر فى كل جنس"[٥٠].

جاء فى تفسير قوله تعالى: "وليس الذكر كالأنثى"[٥١]: إن امرأة عمران نذرت ما فى بطنها لخدمة بيت المقدس، وكان ذلك جائزا فى شريعتهم إذا كان المولود ذكرا، فلما وضعت قالت: "ربى إنى وضعتها أنثى" قال ابن عباس: إنما قالت هذا لأنه لم يكن يقبل فى النذر إلا الذكور. "والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى". فقد قرأ البعض كلمة "وضعت بضم التاء، فتكون الجملة من كلامها المحكى وليس كلام الله، وقرأها الجمهور بسكون التاء، فتكون الجملة من كلام الله تعالى وليس من كلامها المحكى. و"المقصود منه: أن الله أعلم منها بنفاسة ما وضعت وأنها خير من مطلق الذكر الذى سألته. والمعنى: وليس الذكر الذى رغبت فيه بمساو للأنثى التى أعطيتها لو كانت تعلم علو شأن هاته الأنثى"، وليس المقصود ما يحتج به البعض لإظهار أن هناك فوارق بين الجنسين، فلو قيل" وليست الأنثى كالذكر لفهم المقصود، ولكن قدم الذكر هنا لأنه هو المرجو المأمول فهو أسبق للفظ المتكلم"[٥٢].

فى ضوء هذا يتضح، كيف تطوع النصوص القرآنية، وكيف يعتمد على قراءة انتقائية تجزيئية لها – ذكر جملة من الآية دون ما جاء قبلها وبعدها، ودون ذكر أسباب نزولها، واستئصالها من إطارها التاريخى – لتأكيد التمييز بين الجنسين، ولتكريس النظرة التحقيرية للطفلة/المرأة، وإذلالها، واحتقارها، واستضعافها، وتهميشها، ومن ثم تدعيم النسق، والنظم القائمة على القهر، والاضطهاد.

ثانياً: إذا بين هذا الاتجاه فى الفكر الدينى، أن المرأة ليست كالرجل، وأن الذكر أرفع مكانة من الأنثى[٥٣] مستشهدا بنص قرآنى، والأصح بجزء من آية قرآنية كريمة، فكيف سيتغير النسق، والأفكار والنظرة للطفلة/المرأة؟ وكيف نحاسب من

يفضل إنجاب الذكور على الإناث؟ إن هذا الاتجاه يحث فقط على أن تفضل الأنثى، مولودة غير مرغوب فيها، وأن لا يرحب بمولدها، فى كثير من الأوساط، ولدى كثير من الناس، وأن تفضل التصورات الجاهلية عن الأنثى، التى حاربها الإسلام، منذ ما يربو عن أربعة عشر قرنا، قائمة.

إن أول ما صنعه الإسلام تعزيزا لكرامة الأنثى، أنه حارب كرهها والتشاؤم بها، جاء فى القرآن الكريم: "وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب، ألا ساء ما يحكمون"[٥٤]، فالخطاب فى هذه الآية للذين يكرهون أن ينجب الواحد منهم أنثى؛ حيث" زجر القرآن الآباء (الرجال) واستنكر عليهم العادة السيئة التى ألفوها، وهى استقبال البنت (عكس الولد الذكر) بالحزن والاستحياء"[٥٥]، وقوله تعالى فى هذه الآية: "وإذا بشر أحدهم بالأنثى" يفيد بأن مولد الأنثى بشارة عظمى. كما بيّن لهم الحق سبحانه أن الأنثى ليست مجلبة للهم والعار، وأوضح – فى آيات أخرى –[٥٦] للذين اتخذوا ذلك ذريعة لوأدها، مغبة هذه الفعلة الشنعاء ونهاهم عن الوقوع فيها، ومن ناحية أخرى بين الحق سبحانه وتعالى للذين يكرهون أن ينجب الواحد منهم أنثى، أنه جل جلاله، هو صانع وخالق الذكر والأنثى، ولا يشاركه فى الخلق أحد. ولهذا فإن من يضيق بالأنثى إذا رزق بها، يصير آثما متمردا على قضاء الله، وهو بالجاهلين أشبه. يقول سبحانه وتعالى: "يهب لمن يشاء إناثا، ويهب لمن يشاء الذكور، أو يزوجهم ذكرانا وإناثا، ويجعل من يشاء عقيما"[٥٧].

لهذا، إذا كان الإنسان لا يملك أن يصور فى الرحم أنثى ولا ذكرا، فلماذا تحمل للمرأة مسئولية إنجاب الإناث فقط؟ ولماذا تعامل "معاملة من لو كانت ولادة الذكور باختيارها؟ ولماذا لا يحنق الرجل على نفسه إذ يلقح امرأته بأنثى؟"[٥٨].

فعلى من يعاملون المرأة، معاملة من لو كانت ولادة الذكور باختيارها، أن يتمعنوا قوله الجليل هذا، وأن يعلموا أن الأنثى ليست بلية، وإنما هى هبة الله لهم كالذكر، وأن الإنسان لا يملك أن يصور فى الرحم أنثى ولا ذكرا، وأن تعاليم الإسلام تصرح بأن مولد الأنثى بشارة عظمى[٥٩]، كما أنها[٦٠] تلزم المسلمين باستقبال الأنثى

ورعايتها كشقيقها الذكر، دون فارق أو ميز: فليس الذكر أرفع منزلة من الأنثى، وأن لا ذنب للنصوص المقدسة، إذا استصغر الناس شأن الأنثى، وتشاءموا منها، وأهانوها. وأخيرا نردد مع الفقه، بأن الأنثى نفس إنسانية، إهانتها إهانة للعنصر الإنسانى الكريم. وهذه الإهانة سواء أكانت مكشوفة أم مسستترة، تدركها الطفلة وتشعر بها، وتصاحبها فى كل مراحل عمرها المستقبلية، وتؤثر على نضجها الفكرى وصحتها النفسية.

ثالثاً: طالما أن الفتاة/الأنثى جسد، وطالما أن هذا الجسد - كما سبق القول - يعد محطة غرائز جنسية خطيرة وقوية، ويمكن بسببه إلحاق العار بالأسرة، فإن الأنثى/المولودة غير مرغوب فيها كذلك، وموتها أحسن وأفضل من أن تبقى على قيد الحياة. ولتدعيم هذه الأفكار، يستشهد بعض الفقهاء قائلين: "قال رسول الله (ص): "نعم الختن القبر". وقال "دفن البنات من المكرمات "![61] للقول بأن هناك فائدة فى موت البنت وتمنيه، لأنها مجلبة للهم والعار،...إلخ.

يقول الفقهاء[62] عن هذين الحديثين الذين يستشهد بهما على أن هناك فائدة فى موت البنت لأنها مجلبة للهم والعار: "والحديثان من الأحاديث الموضوعة المختلقة على رسول الإسلام"[63].

فى ضوء هذا يتضح مرة أخرى، أن هذا الاتجاه فى الفكر الإسلامى، يسعى دائما إلى إضفاء "الشرعية" على أطروحاته، أو يسعى دائما إلى إضفاء طابع قدسى/شرعى على آرائه، عن طريق إيجاد سند شرعى، ولو أدى الأمر، أن يكون هذا السند، أحاديث موضوعة، واهية لا تساوى المداد الذى كتبت به، طالما أن هذا السند يلعب بالنسبة إليه دور الحجة والأساس. وعن طريق ذلك، يدعم الأفكار والمعتقدات والنظرة التحقيرية للطفلة/المرأة، الراسخة فى الثقافة السائدة.

رابعاً: طالما أن الطفلة، بسبب جسمها يمكن أن تلحق العار بالأسرة، فإن الآباء - كما سبق القول - خوفا من ذلك، يلجأون إلى ختان بناتهم، حتى يدفعوا بهن إلى التحكم فى أجسامهن، ونفى يقظتها - وهذه الممارسة/الختان أو هذه العادات والتقاليد، تجد اتجاها فى الفكر الإسلامى يؤيدها بقوة، مدعما ذلك بسند "شرعى"

مفاده أن النبى(ص) قال: "اخفضى ولا تنهكى". وبأن الأنبياء قديما قالوا بختان الإناث، وجاء رسول الله (ص) وأقر ذلك. كما يدعم هذا الاتجاه رأيه بما ورد عن الأئمة الأربعة فى الموضوع: فمنهم من قال بأنه واجب عند الجنسين، ومنهم من قال إنه سنة فى النساء واجب فى الرجال، ومنهم من قال بأنه لا داعى له تماما عند النساء، وقاية من الأضرار المترتبة عليه(٦٤).

وموضوع ختان البنات، من الموضعات التى تحدث فيها الفقهاء قديما وحديثا(٦٥)، وقد سمى بـ"الخفاض"، لأن هناك خبرا وليس حديثا يقول: اخفضى ولا تنهكى؛ خبرا لأنه لم يرد حديث واحد صحيح فى موضوع ختان الأنثى بل إن ابن المنذر، وهو فقيه ومحدث، أكد أنه لم يرد فى هذا الأمر حديث صحيح ولا خبر. والشوكانى أورد الأخبار وعللها وفندها كلها"(٦٦). أما ما يذهب إليه البعض من أنه حتى ولو لم ترد أحاديث فى ختان الإناث، فإن هذا لا يعنى أن نهمل آراء الأئمة الأربعة فى الموضوع؛ لأنهم كلهم أصحاب رسول الله، ولا أن نهمل حتى المعلقة من الأحاديث. فإن آراء الأئمة فى الموضوع هى مجرد اجتهادات، كما أن كل ما ورد فى الموضوع هو مجرد أخبار وليست أحاديث، وقد وردت هذه الأخبار على ألسنة غير رسول الله، ولم يرد نص واحد منها عن النبى(٦٧).

ومادام، ليس هناك نص قدسى، ولا حديث صحيح فى الموضوع، فإن الأمر يتطلب نزع غلاف القداسة عن ظاهرة ختان الإناث، عن طريق نزع غلاف القداسة عن الاجتهادات الفقهية فى الموضوع، وعدم محاولة شرعنتها وتبريرها عن طريق ما توصل إليه هؤلاء من اجتهادات، ولا عن طريق ما ورد من أخبار؛ لأن كل هذا لن يقوى على أن يلعب دور الحجة والأساس، ودور السند، مادام مجرد اجتهاد ومجرد أخبار.

وبناء على ذلك، فإن المنطق يفترض، دراسة الأسباب التى تبرر عملية الختان، ودراسة ما ينشأ عنها من أضرار، وما ينجم عنها من آثار سلبية: فحتى لو افترضنا أن ترك الختان فيه ضرر بالفتاة وبالأسرة – عدم المحافظة على شرف البنت والأسرة – فإن الأضرار التى تنجم عن ممارسته لأشد، والضرر الأشد يستغرق الضرر اليسير. والضرر يزال، وذلك بالإقلاع عن هذه الممارسة اللاإنسانية، ورفع الظلم عن الأنثى.

فكل ما يهدف إلى رفع الظلم هو شريعة الله بالتأكيد.

الختان، بالإضافة إلى أنه ظلم في حق الإناث، وعنف معنوى ومادى يمارس عليهن، هو كذلك من الممارسات التى تلحق أضرارا خطيرة بصحتهن، من مضاعفاتها وآثارها السلبية، تشويه الجهاز التناسلى للأنثى، التعرض للالتهابات الموضعية وأحيانا إلى نزيف غزير، مما يعرض الطفلة للخطر: مثل فقر الدم أو حدوث التهابات لتعرضها لتسمم الدم، بل قد يؤدى إلى وفاتها، لأن الدم بعد عملية الخياطة (فى الحالة التى يستعمل فيها الخيط لسد المهبل) لا يتمكن من الخروج بشكل طبيعى، ويرتد إلى الجوف، وهو ما يؤدى إلى أورام خبيثة قد تؤدى إلى وفاتها. من أعراضه المستقبلية بعد شفاء الجرح: تشوه وانقباض فى الأعضاء التناسلية الخارجية للمختونة، مما يتسبب لها فى متاعب فى الدورية الشهرية، وصعوبة التبول، و آلام أثناء المخاض، وصعوبات أثناء الولادة، ...إلخ[٦٨].

خلاصة القول، إن ظاهرة الختان، مهما اختلفت أنواعها وأشكالها، لهى من الممارسات اللاإنسانية والمهينة والضارة بالإناث، وهى تشكل خطرا كبيرا يستمر طوال العمر على صحتهن. وفى ضوء ما سبق، يتضح مرة أخرى، أن اتجاها فى الفكر الإسلامى، يسعى إلى إضفاء الشرعية على أطروحاته، أو يسعى إلى إضفاء طابع قدسى/شرعى على آرائه، عن طريق إيجاد سند شرعى، ولو أدى الأمر – هذه المرة – إلى أن يكون هذا السند، أخباراً وليس أحاديث، واجتهادات للفقهاء، طالما أن هذا السند يلعب بالنسبة إليه دور الحجة والأساس. وعن طريق ذلك، فهو يدعم العادات والتقاليد والعنف والاضطهاد ضد الطفلة/المرأة فى الأسرة.

خامساً: بما أن البنت ما هى إلا صورة مصغرة للمرأة، والولد ما هو كذلك إلا صورة مصغرة للرجل، فإن تقسيم العمل والأدوار، وتحديد مكانة كل منهما داخل الأسرة وفى المجتمع، يبدأ منذ الصغر، عبر تطبيق النسق الموروث عن الأسرة الأبوية، والذى يستمد كذلك شرعنته من الفكر الإسلامى المخلص بدوره لذلك النسق.

فانطلاقا من الفروقات الطبيعية بين الجنسين، ومن التقاليد والعادات الموروثة عن الأسرة العربية الأبوية، ومن وضعية الجنسين الاجتماعية والاقتصادية بداخلها،

ذهب الفكر الإسلامي[٦٩] إلى أن المشرع الإسلامي قسم وظائف واختصاصات الجنسين تقسيما واضحا، وبناء على ذلك كون كليهما على أساس هذا التخصص نفسه، فمنح الذكر من الخصائص في تكوينه العقلي والجسمي ما يعينه على القيام بوظيفته ومهمته داخل الأسرة، ومنح الأنثى في التكوين نفسه ما يساعدها على أداء وظيفتها ومهمتها داخل الأسرة. فزود الذكر بالقوة العقلية للقيام على الأسرة، وبالقوة البدنية للعمل والسعي خارج البيت وكسب الرزق، بينما زود الأنثى بالحنان والعطف والأمومة لتتحمل مسئوليات الاعتناء بالبيت، والزوج والأبناء بعد ذلك. وبما أن الله خلقها ضعيفة العقل والجسم، فقد أعفاها من الكسب والإنفاق، وجعل ذلك على الرجل/الأب/الأخ/../الزوج/الابن.

فالفوارق الطبيعية بين الجنسين، هي أول أساس مادي ارتكز عليه الفكر الإسلامي لتبرير هذا التقسيم، وهذا التوزيع، وذلك التحديد للمكانات. وهناك اتجاه في هذا الفكر، لم يكتف بهذه الفوارق بل ربط بينها وبين الدين، وأعطاها غطاء إلهيا، للقول بأن الدين ثبت الفروقات الطبيعية بين الجنسين[٧٠].

أما السند الشرعي، الذي يمثل الأساس الديني، الذي ارتكز عليه هذا الفكر لتبرير ذلك التقسيم، وذلك التوزيع، فهو يختلف باختلاف النقاط التي يجب تبريرها: فأحيانا يستند هذا الفكر على المتشابهات من النصوص، وأحيانا يستند على جملة واحدة من الآية القرآنية، دون ذكر ما جاء قبلها أو بعدها، ودون ذكر أسباب نزولها مع استئصالها من إطارها التاريخي، وتارة يستشهد بأحاديث ضعيفة وموضوعة، أو بتأويل سيئ للأحاديث الصحيحة، ووضعها في غير موضعها، والاستدلال بها في غير ما سيقت له[٧١] أو بتطبيق قاعدة "سد الذريعة"، التي وجد فيها الفكر الإسلامي المعاصر- عن طريق الغلو في تطبيقها - سندا شرعيا صالحا للتضييق، اليوم، أكثر على النساء، ومنعهن باسم الإسلام من المشاركة في الحياة العامة[٧٢].

إن تقسيم العمل بين الجنسين (وبين الزوجين) داخل مؤسسة الأسرة، كما صاغه الفقه، الذي أعطى له غطاء إلهيا محددا منذ أول وهلة، أي مع الخلق، طبيعة

ووظيفة كل من الجنسين، هو تقسيم لم يحسم فيه الإسلام، فليس فى مصادر أحكام الشريعة، ما يفيد أنها ثبتت الفروقات الطبيعية بين الجنسين، بل بها ما يفيد أنها أعلنت بشكل شامل أنهما متساويان فى تكوينهما العقلى والجسمى. كما أنه بالرجوع إلى النصوص، لا نجد تعيينا فى تحديد وظائف الجنسين/الزوجين واختصاصاتهما، ولا مجالات عمليهما، ولا مكانة كل منهما داخل الأسرة.

ولذلك فإن هذا التقسيم الذى أقره الفقهاء (الفكر الإسلامى) باسم الإسلام، إنما أثبتوه بطريقتهم فى قراءة النصوص وتأويلها، انطلاقا من النظام الأسرى والاجتماعى والاقتصادى السائد، وليس باستنادهم على نصوص صريحة ومباشرة فى الكتاب والسنة، تحسم فى هذه المسألة؛ لأن كل النصوص التى جاءت فى هذا الموضوع، تبقى عمومية تحتمل أكثر من فهم، وأكثر من تفسير، وقلما يوجد نص لم يختلف الفقهاء فى تحديد دلالته وما يستنبط منه(٧٣).

ومنذ أن ذهب فقهاء الشريعة القدامى، إلى ذلك، أعطى لهذا التقسيم ولهذا التحديد للأدوار والمكانات، ومن ثم لاجتهاداتهم الخاصة - الصفة الدينية، وعدت القواعد التى وضعوها لهذا التقسيم أحكاما شرعية. واكتفى من جاء بعدهم باتباعهم، وبتطبيق اجتهاداتهم بلا نقاش، على أساس أن "الأول" لم يترك للآخر شيئا. وعن طريق ذلك تمت المحافظة، وبقاء تلك الطقوس والمفاهيم الأسطورية التى تعبر عن إيديولوجية النظام الأسرى الأبوى، وبقاء ذلك النسق- من القيم والمعايير والمفاهيم والأفكار والمعتقدات والصفات الذى وضع أسسه هذا الأخير، والذى يكرس التمييز بين الجنسين، وعمليات القهر التى تتعرض لها الطفلة، والتى تجعلها ولاشك عرضة لبعض الممارسات الضارة بصحتها، التى تعوق نموها الفكرى والجسدى.

سادساً: يذهب اتجاه فى الفكر الإسلامى، إلى أن البنت بما أنها خلقت لمهمة واحدة طبيعية، هى القيام بأعمال البيت، فهى ليست بحاجة إلى اكتساب المعرفة. ولذلك عليها القرار فى مجالها، وعدم اقتحام المجال العام - الذى هو من حق الرجل - لكى تتعلم، لأن هذا سيؤدى إلى الاختلاط، والاختلاط محرم.

موقف هذا الاتجاه من تعليم الأنثى، منسجم مع تصوره للمرأة بوصفها جسداً،

أى أنهـا الجـنس، فالمـرأة الأنـثى/الجسـد تشـكل موضـوع إغراء وافتتان، فإن اختلطت بـالذكور، فهذا سيؤدى إلى فساد الأخلاق وانهيار القيم. كما أن موقفه هذا، منسجم مع حكمه عليها بالدونية، ونقصان العقل من ناحية أخرى.

فخـروج البنت/المرأة، واختلاطها بالحياة العامة، هو حجر الزاوية أو الأساس الـذى تتفرع منه كل الأحكام المتعلقة بممارسة مختلف حقوقها المدنية، من تعلم وعمل ..إلخ؛ لأن كل القيود التى يضعها الاجتهاد الفقهى على ممارسة البنت/المرأة حقوقها، يـربطها بـتفادى اخـتلاطها بعالم الرجال فى الحياة العامة؛ لأنها أنثى، لأنها جسد، لأنهـا فتـنة. والواجـب شـرعا بالنسبة إليه يقتضى العمل على درء هذه الفتنة من باب "سـد الذريعـة"[٧٤]. والحل الوحيد بالنسبة إليه، هو تقييد الجسد الأنثوى الباعث على الإغراء والفتنة، بعزله فى البيت. وبهذا يبقى هذا الأخير، هو عالم البنت/المرأة[٧٥].

وقـد سـاند هـذا الاتجـاه فـى الفكـر الإسـلامى، موقفـه مـن تعليم الأنثى، بآثار ضـعيفة أو موضـوعة، مخالفـة لمـا ثبـت فى الأحاديث الصحيحة، بل فى أعلى درجات الصحة[٧٦]. وهكذا اختلق الواضعون أحاديث تفرض الأمية على النساء، وتحكم عليهن بالـبقاء فـى ظـلمة الجهل. منها ما جاء عن النبى (ص) أنه قال: "لا تسكنوهن الغرف ولا تعـلموهن الكـتابة وعلموهن المغزل وسورة النور". فما هى العلاقة بين هذا الحديث وما نطقت به الثقافة الشعبية – كما سبق بيانه – "بنتك لا تعلمها حروف ولا تسكنها غروف"؟ ومن الذى أخذ شرعيته من الآخر؟ ومن الذى يزكى ويدعم الآخر؟

جـاء بصـدد هـذا "الحديـث" قـول الفقهـاء[٧٧]: "أمـا الحديث الذى تلوكه بعض الألسـنة (الحديـث) فهـو حديث باطل موضوع (..) وقد اغتر بهذا الحديث جماعة من المـتقدمين ( ) الغريـب أن يغـتر بـه بعض المشايخ المتدينين ويوردوه فى كتبهم ( ) فمثـل هذا الحديث الموضوع يمثل للعاقل مبلغ أثر الأحاديث المكذوبة فى توجيه الثقافة الإسـلامية توجـيها خاطـئا، ألا فـاحذروا أيهـا المسلمون أمثال هذا الحديث"[٧٨]. بهذا يسحب حق التعليم من الطفلة.

وإذا كـان اتجاه آخر، لا ينكر على البنت حقها فى التعليم، على أساس أنه حق لهـا كمـا هـو حـق للولد، فإنه يرى أن يتم ذلك فى حدود الشرع المطهر، بألا يتعلم كل

منهما إلا ما يتناسب مع فطرته وطبيعته، ومهمته التى خلق من أجلها. وانطلاقا من هذا الأساس يجب الفصل بين الجنسين فى قاعات الدرس، ووضع برامج تعليمية خاصة بكل واحد منهما. فالاختلاط فى التعليم سنة سيئة ومعول هدم لكيان المجتمع الإسلامى، وتقليد وتبعية للغرب. كما أن تلقين الجنسين معا المواد التعليمية نفسها هو من المسائل التى استوردناها من الغرب[٧٩].

بهذه الآراء، يسحب حق التعليم من البنت، ويحكم عليها بالحرمان منه، تحت غطاء الدفاع عن الأخلاق الحميدة، ومن خلال تحديد للمحتوى ونوعية وحقها فى التعليم وحدوده، يحكم عليها ثانية بالدونية ونقصان العقل: فناقصة العقل لا يمكنها التساوى مع الرجل، الكائن المتفوق فى طلب المعرفة ومختلف العلوم، ..إلخ. ولكن بالرغم من أنها ناقصة العقل، فإن لها إمكانية تلقى تعليم متخصص فى شئون الطبخ والكنس والغسل والخياطة إلى غير ذلك مما يتناسب مع فطرتها ومهمتها الطبيعية الأصلية! هذا إذن ما هى بحاجة إليه، أما أن تتعلم ما يتعلمه الذكر، فهذا سيؤدى بها إلى الخروج من نطاق الأنوثة إلى نطاق الاسترجال!

إن ما لا يقبله بتاتا أصحاب هذا الاتجاه، هو أن تصبح المرأة، إنسانا مسلحا بسلاح العقل والمعرفة؛ لأن ذلك السلاح يشكل مفتاح تحرر المرأة الفكرى، وسيمكنها من كسب شخصية بمعرفتها، وواعية بذاتيتها وإنسانيتها. أما الهدف الذى يسعى هذا الاتجاه إلى تحقيقه بمنع تعليم البنت هو ضمان عدم إفلاتها من البعد/المجال الذى حدده لها: مجال الجسد/الجنس.

بناء على كل هذا، ما هو الفرق بين هذا الفكر الذى ينطق باسم الإسلام والنسق من القيم والمعايير؟ ما الفرق بينه وبين المفاهيم التى وضعها النظام الأبوى، والتى عمليات العنف والقهر والاضطهاد؟ ومن الذى أخذ شرعيته من الآخر؟ ومن الذى يدعم ويزكى الآخر؟

وقبل أن نختم الحديث عن هذه النقطة، لابد من القول، بأن حرمان البنت من التعليم، إذا كان عنفا ضدها، فهو كذلك له – من بين ماله – نتائج سلبية على حياتها، وعلى صحتها، وعلى حقوقها الإنجابية. فإذا كان الهدف من تنظيم الأسرة،

هو عقلنة الإنجاب، فإن ذلك له علاقة بالوضع الثقافى والاجتماعى والاقتصادى لأفراد هذه الأسرة، فانتشار موانع الحمل دون تنمية اجتماعية وثقافية، لن يعطى النتائج المتوخاة منه، لأن الإنسان لن يشعر بالحاجة إلى استخدام موانع الحمل، ما لم يتمكن مجتمعه من تحقيق درجة معينة من التنمية، والتنمية الحقيقية ليست هى فقط المزيد من المشاريع الاقتصادية، وإنما هى أساسا تنمية اجتماعية ثقافية.

فليس هناك من شك، فى أن انتشار الأمية بين النساء، يأتى فى مقدمة الأسباب الدافعة إلى كثرة الإنجاب، وأن تعليم المرأة، وارتفاع مستواها الثقافى، يؤدى إلى تطلعها للعمل المنتج، وحتى لا يحول بينها وبين ذلك وضعها الأسرى، فهى تستجيب أكثر لبرامج تنظيم الأسرة، واستخدام طرق منع الحمل، وإطالة المدة بعد الإنجاب.

ولهذا، وحتى تؤتى برامج تنظيم الأسرة أكلها، فلابد من تعليم الطفلة/ المرأة، وتثقيفها، وتوعيتها، واحترام رأيها عند صياغة وتقديم برامج التثقيف والتربية ..إلخ.

خلاصة القول: إن إهانة الطفلة، واحتقارها، والتقليل من شأنها، وقمعها، بالإضافة إلى أنها تكرس الميز، فهى إذلال، والإذلال يتنافى مع حقوق الإنسان فى الكرامة.

المبحث الثانى: العنف الموجه ضد الطفلة فى مرحلة البلوغ

البلوغ، هو المرحلة الفاصلة بين الطفولة وبين الرجولة أو الأنوثة فى الشريعة الإسلامية[٨٠]، ويعرف البلوغ عند الجنسين بظهور إحدى علامات اكتساب القدرة على التناسل، التى من بينها: الاحتلام (خروج المنى بالنسبة للذكر) وظهور العادة الشهرية عند الفتاة. فإذا ظهرت إحدى هذه العلامات[٨١] عد كل من الجنسين بالغا.

وببلوغ الطفلة/الفتاة، تزداد القيود والضغوط، وتزداد المارسات الأسرية العنيفة وعمليات التمييز تجاهها. وهذه الأخيرة – كما سبق الذكر   تستمد قوتها وفاعليتها من خلال نسق من القيم والمعايير.. وهذا النسق تزكيه الثقافة السائدة، بما فيها التراث الشعبى، ويستمد شرعنته من الرافد الدينى.

مظاهر التمييز/العنف، التى تتعرض لها الطفلة فى الأسرة بعد البلوغ، كثيرة

ومتـنوعة وهنا كذلك سنكتفى بالإشارة ولو بإيجاز – إلى البعض منها (المطلب الأول) عـلى أن نـتعرض بعـد ذلـك لمدى شرعنتها من قبل الرافد الدينى، على غرار مرحلة ما قبل البلوغ (المطلب الثانى).

المطلب الأول: بعض مظاهر العنف الموجه ضد الطفلة فى مرحلة البلوغ

مـن مظاهـر القمـع والاضطهاد، التى تتعرض لها الطفلة فى مرحلة البلوغ: المنع مـن الخـروج إلا لضـرورة، تـزويجها فـى سـن مبكرة، وحرمانها من حقها فى اختيار شريك حياتها.

أولاً: منعها من الخروج إلا لضرورة

المحافظـة عـلى الجسـد الأنـثوى بعـد الـبلوغ، والمحافظـة عـلى أغـلى ما فيه، الـبكارة، هـى مهمة طبقا لما جرت به الأعراف والتقاليد والضوابط الاجتماعية – تقع عـلى كـاهل أفـراد الأسرة، كما فى مرحلة ما قبل البلوغ؛ ولهذا فإن الأسرة، لا تتعامل مع الطفلة/الأنثى، إلا بوصفها جسد يحمى، وعذرية يحافظ عليها.

ولكـن هـذا الجسـد، فـى الوقـت نفسـه، لا يحـافظ عليه، ولا يحمى من العنف والاضـطهاد مـن قـبل أفراد الأسرة؛ ذلك أن المحافظة على هذا الجسد الأنثوى، وضمان عفته، تعد من إحدى أسباب المعاملات العنيفة ضد الفتاة فى الأسرة.

فـبما أن هـذا الجسـد، يمكـن بسـببه إلحـاق العـار بالأسـرة – لأن شـرف هـذه الأخـيرة يرتـبط بـبكارة الفتاة – وخوفا من ذلك، ولضمان عدم ممارسة الفتاة لأى نشاط جنسـى قـبل الـزواج، فـإن الأسرة – كما سبق معنا – حتى تتحكم فى الحياة الجنسية للطفلـة، تـلجأ حسـب الأعـراف والتقالـيد السـائدة إلى عـدة وسائل؛ من بينها: حبس البنت داخل البيت، ومنعها من الخروج إلا للضرورة[٨٣].

جسـد البنت كذلك عورة، وكل ما هو عورة يجب ستره عن الآخرين. وهو كذلك موضـوع إغـراء وفتنة، يجب إخفاؤه والحكم عليه بأن يعيش فى الخفاء وراء الجدران، وإلا أدى إلى الفوضـى، وانتهك شرف العائلة. وإذا رخص للبنت بمغادرة الحصن، عند الضـرورة، فـإن جسـمها لا ينفلـت مـن المراقـبة، إذ مغادرة المجال الخاص إلى المجال العـام الذكورى، يتم بناء على ضوابط وقواعد، حيث لا يسمح لفئة من الفتيات بذلك إلا

إذا تم إخفاء أجسادهن وراء ثوب سميك وفضفاض، وربما سمح لهن بأن يبقى منه عاريا: الوجه واليدان.

الأكيد أن هذا الوضع اليوم، لا يطبق على كل البنات فى كل المجتمعات العربية الإسلامية، التى عرفت تحولات مهمة، ولا بداخل كل الأسر العربية،التى تعرضت بدورها لمظاهر متعددة من التطور، سواء فى بنيتها أو فى العلاقات بين أفرادها؛ لأن تعاطى المرأة للتعليم، وخروجها للعمل الذى يعد من أهم مظاهر التغيير التى عاشها المجتمع العربى عامة، ومن أهم مؤشرات التغيير الأسرى، جعلها على مستوى الفعل والممارسة، تغير النظرة التقليدية عن الأنثى. ولكن هناك فى الوقت نفسه، أسر لا تزال تطبق هذه الممارسة على بناتها، وتمنعهن من الخروج، وإذا سمحت لهن بذلك (لضرورة التعليم مثلا) فإنها تلزمهن بالتقيد بتلك الضوابط والقواعد. كما أن هناك اليوم دعوة مستمرة فى أغلب هذه المجتمعات، تطالب بالماضى، برجوع المرأة إلى البيت، إلى مملكتها الخاصة، وحجبها عن الأنظار، نظرا للآثار "السيئة" التى خلفها خروجها ومغادرتها لحدود الحرم(٨٤).

ثانياً: الزواج المبكر

فى مجتمع تمنع فيه الطفلة "من التعليم، وتدرب منذ صغرها على الأعمال اليدوية والمنزلية وتربية الأطفال، وتؤهل منذ ولادتها على أن مصيرها الطبيعى هو الزواج، يبقى القران المبكر الركيزة الأساسية للأسرة، والأهداف الأولى للفتاة وأوليائها"(٨٥).

ومن الملاحظ أن هناك تكاملا بين مختلف الممارسات التى تلجأ إليها الأسرة، للحفاظ على شرفها، فإذا لم يتم ختان البنت، يصبح من الأجدى أن تمارس الجنس فى إطار علاقة شرعية، عن طريق تزويجها فى سن مبكرة.

فبما أن الطفلة، هى مصدر القلق، وبما أن تقدمها فى السن بدون أن يتقدم إليها راغب فى الزواج، يجعلها تصنف فى خانة العانسات، فإن النظام الاجتماعى يفرض على الآباء السرعة فى تزويج بناتهم فى سن مبكرة(٨٦).

وهنا لابد من أن نفرق بين الزواج فى سن مبكرة، وبين الزواج فى سن مبكرة

جـدا، أى قـبل أن تـبلغ الطفلـة أشـدها من الوجهـة الفسيولوجية، فقد جرت العادة فى كـثير مـن الـدول العربـية[٨٧] عـلى تزويج الصغيرة قبل بلوغها، بل هناك من الآباء فى معظـم المجـتمعات العربـية، مـن كـان يقوم بتزويج الحمل قبل ولادته! ! ولكن العادة نفسها لا تشجع زواج الذكور فى سن مبكرة، ويرجع ذلك لالتزام الزوج بالإنفاق.

إن الـزواج المـبكر يحـرم البنـت مـن طفولـتها، فهـى طفلـة بـدون طفولة، بدون مـراهقة، بحيـث يمكن القول بأن المجتمعات العربية الأبوية، هى مجتمعات لا تعير اهـتماما للطفولة وتنفى المراهقة. والزواج المبكر مثله مثل بقية الممارسات الأخرى، يعد ممارسـة ضـارة و عـنفا تجاه الفتاة!وله أخطار قانونية واجتماعية وثقافية واقتصادية، ترخى بظلها على العلاقة الزوجية، بل وقبلها كذلك.

ثالثاً: حرمان الطفلة من حقها فى اختيار الزوج

الاختـيار فـى الـزواج، هـو أول خطوة من خطوات تحقيقه، هو مرحلة سابقة، مـرحلة تحضـيرية تـؤدى إلى المـراحل الأخـرى الـتى تلـيها قـبل قـيامه؛ ولذلـك يعـد الاختيار فى الزواج، عملية جد مهمة، ينبنى على أساسها نجاح الأسرة أو فشلها.

وعملـية الاختـيار، تـتم وفـق أسـاليب معيـنة، ولكـل أسـلوب مـنها معـاييره، وعناصـره، وشـروطه ومجالاته الخاصة به، التى فرضتها العادات والتقاليد، وأصبحت بمـثابة عـرف متداول وقانون ملزم التطبيق، فهى تتم إما بالأسلوب الذاتى: وهو الذى يمارسـه الفـرد بصـفة شخصـية، وإمـا بالأسـلوب الغيرى: وهو الذى يمارس من طرف أفـراد الأسـرة أو من الغير. فبأى الأسلوبين تتم عملية اختيار الزوج بالنسبة للطفلة فى مجتمعاتنا؟ وهل هناك مساواة أم ميز بين الجنسين فى ذلك؟

بإيجـاز، يمكـن القـول بـأن الأسـلوب الأول/الذاتـى، لا يمارسه إلا الرجل، أما بالنسبة للطفلة فلا وجود له، ولا تمارسه الطفلة فى مجتمعاتنا، وحتى إن وجد، فإنـها لا تمارسـه فعلـيا؛ لأن العـادات والتقالـيد والقـيم الاجتماعـية بصفة عامة، تمنعـها من ممارسـة هـذا الأسـلوب، ولا تسـمح لها بذلك، ومن جهة أخرى لأن المؤهلات الفكرية الـتى تتوفر عليها الطفلة فى هذه المرحلة، لا تسمح لها بممارسة هذا الأسلوب ممارسة فعلية، وهو ما يؤدى فى الأخير إلى إهدار حقها فى اختيار شريك حياتها.

فممارسة الفتاة لهذا الأسلوب ممارسة فعلية، لا تعنى الموافقة على الرجل المتقدم إليها بدون اقتناع، أو عن اقتناع مزيف، ينحصر فى مدى الاقتناع بوضعيته الاجتماعية والاقتصادية، أو ينحصر فى إبداء موافقتها فقط، أو فى إبداء موافقتها على قائمة معينة من الشروط، لأن كل هذا يؤدى إلى انعدام الحرية لا إلى وجودها. وإنما عملية الاختيار بهذا الأسلوب تعنى أن اختيار الشريك يتم بصفة شخصية فى مرحلة الانتقاء[٨٨]، كما أن حرية الاختيار تعنى: حرية التصرف، حرية التفكير، حرية التقرير، حرية التعارف، حرية الاقتناع الحقيقى عن وعى وتبصر بالشريك، والرضا التام فى تحمل المسئولية الناتجة عن ممارسة هذه الحرية، وإلا دون هذا المعنى فلا وجود لرضا الفتاة. فهل الطفلة فى هذه المرحلة من العمر باستطاعتها القيام بذلك، ونضجها الفكرى لم يكتمل بعد؟

الأسلوب الثانى/الغيرى[٨٩] فى عملية الاختيار، هو المعمول به، وهو ما جرى به العمل، وهو ما فرضه النظام الاجتماعى الأبوى على الطفلة، لأنها لا تخالط عالم الرجال، ومن ثم فهى ليست لها دراية بطبائعهم، ويخاف عليها من عدم تحكيم العقل، والانسياق وراء العواطف وعدم الاحتياط لصالحها. فاختيار الزوج بهذه الطريقة، وبهذا الأسلوب هو فى صالحها وحماية لها، وفى أحسن الأحوال تعد موافقتها من المسائل المحمودة. وبناء على ذلك، فإن أول مرحلة للتفكير فى إنشاء الأسرة واختيار الطرف الآخر يطبعها الميز، ومن ثم فهى تنبنى على العنف.

والزواج فى سن مبكرة، وقبل أن يكتمل النضج الفكرى عند الفتاة، يعد من الوسائل[٩٠] التى تضمن للأسرة، ممارسة عملية الاختيار بهذا الأسلوب، كما يضمن لها رضوخ الفتاة لإرادتها واختيارها، وإلى القبول بما يعرف بالزواج المدبر والزواج المفروض.

إن نجاح العلاقة الزوجية، رهن بمدى اقتناع طرفيها ببعضهما البعض، وبمدى رضائهما عن عملية الاختيار، وبمدى الانسجام والتجاوب العاطفى الحاصل بينهما، وهذا كله لا يمكن أن يتحقق إلا بممارسة الطرفين لحريتهما الكاملة فى الاختيار، وإلا كان الفشل سواء العلنى أو المستتر، هو مصير تلك العلاقة. فما هو مصير العلاقة الزوجية التى تتم فى مرحلة الطفولة وفى سن مبكرة؟

إن للعامل النفسي في عملية الاختيار، تأثيراً على نفسية الطفلة وسيكولوجيتها، ولذا اهتم علم النفس الحديث بهذا الجانب النفسي في عملية الاختيار، وتوصل إلى أن عناصر الاختيار في الزواج تتداخل بشكل حاسم للتأثير على الاستقرار الوجداني والثبات الانفعالي للطفلة/ للمرأة. وأن عدم الاقتناع الحقيقي عن وعي وتبصر بالشريك يؤدي إلى المعاناة وإلى الإحباط والإحساس بالتدمر وخيبة الأمل. وكل هذا له علاقة بصحتها النفسية.

المبحث الثاني : مدى شرعنة هذه المظاهر من قبل الرافد الديني

إذا كانت مظاهر العنف السابقة، تجاه الطفلة في مرحلة البلوغ، تستمد قوتها وفاعليتها من خلال نسق من القيم والمعايير والأفكار .. إذا كان هذا النسق يستمد "شرعيته" من روافد مختلفة، من بينها أهمية الرافد الديني، فإنه بناء على ما سبق ذكره[٩١] فالرافد الديني هنا كذلك لا يمكن أن يكون المقصود به النصوص المقدسة، وإنما سيكون المقصود به الفكر الديني، وهذا الفكر، ليس هو الدين، وإنما هو مجرد اجتهاد، لا يمكن أن يدعي العصمة، أو القداسة، أو الحقيقة المطلقة، مهما نطق أصحابه باسم الإسلام.

والواقع – كما سبق ذكره كذلك – أن هذا النسق استمد ومازال شرعنته وليس شرعيته، من اتجاه في الفكر الديني، ينطق باسم الدين، ويصرح بأن ما توصل إليه من آراء اجتهادية، هو الحكم الشرعي. وعن طريق ذلك أعطيت لآرائه صبغة شرعية، ومن ثم فكل ما يزكيه ويدعمه ويكرسه، يعطى له نوعا من الشرعية. ولكن طالما أنه مجرد اجتهاد، وليست له أية صبغة قدسية، فإنه لا يمكن أن تستمد منه الشرعية، لأنه ليس هو الشرع، وكل ما يمكن أن يستمد منه هو نوع من الشرعنة لمحاولة تبرير الميز ضد الطفلة، وكل عمليات العنف والاضطهاد التي تتعرض لها.

وهذا الاتجاه في الفكر الديني، الذي له قوة التأثير في الثقافة السائدة، بل وفي القوانين، والذي لقيت آراؤه وأفكاره رواجا وانتشارا واسعين؛ لأنه يدعم الأوضاع والنظم القائمة، منهجه كذلك في تدعيم هذه المظاهر ضد الطفلة في مرحلة البلوغ، هو

المنهج الانتقائى التجزيئى نفسه، فى تفسيره لمعظم الآيات الكريمة التى يستشهد بها، وبارتكازه على المتشابهات من النصوص، وبالاستشهاد بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، على النحو الذى سنوضحه.

أولاً: القرار فى البيت أمر إلهى مقدس

البنت ببلوغها تنتهى مرحلة طفولتها وتدخل عالم النساء الشابات، ويسرى عليها ما يسرى عليهن، من ضوابط، وقواعد، ونظم اجتماعية، وقانونية، ودينية.

الفكر الدينى،انطلاقا مما ذكرناه[٩٢] من أن المشرع الإسلامى قسم وظائف الجنسين واختصاصاتهما تقسيما واضحاً، وأنه بناء على ذلك كون كليهما على أساس هذا التخصص نفسه، فزود الأنثى بالحنان والعطف والأمومة، لتتحمل مسئوليات الاعتناء بالبيت والزوج والأبناء، يذهب هذا الفكر، إلى أنه تبعا لذلك – وبما أن الله خلق الأنثى ضعيفة العقل والجسم – أعفاها من الكد والسعى ومن الإنفاق، وجعل ذلك على أبيها، وبعد ذلك على زوجها. وبما أنه أعفاها من ذلك، فإنه أمرها ألا تخرج من البيت بدون حاجة تعرض لها، ومنعها من الاختلاط بعالم الرجال، وهدفه من ذلك هو أنه يريد أن يكون البيت هو الدائرة الحقيقية لواجباتها.

وسند هذا الفكر أو هذا الاتجاه فى *الفكر الدينى*[٩٣] من القرآن لتبرير ما ذهب إليه، من أن الإسلام *أمر النساء بالقرار فى البيوت*، هو قوله تعالى: "*وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى*"[٩٤]، وقوله تعالى: "لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن"[٩٥]. أما سنده من القرآن، الذى يفيد بأن الإسلام نظر إلى المرأة بوصفها عرضا يجب أن يصان، ومنعها من السفور ومن الاختلاط بعالم الرجال، فهو قوله تعالى: "وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب"[٩٦].

فكان تفسير هذا الفكر، أو هذا الاتجاه للآية الأولى: "وقرن فى بيوتكن"، هو أن قول الله هذا قول واضح المعنى، ظاهر الحكمة، بأن على النساء لزوم بيوتهن، ولا يخرجن إلا لأسباب ضرورية قاهرة.

ودفعا لأى اعتراض بالقول: إن هذه الآية إنما أمرت بها نساء النبى (ص)، يذهب أصحاب هذا الاتجاه، إلى أنه حتى وإن كان الخطاب فى هذه الآية، موجها من

الله تعالى إلى نساء النبى (ص)، فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى، لأنه فى الواقع أمر عام لجميع نساء المسلمين، وإنما خاطب الله نساء النبى بذلك تشريفاً لهن، أما الشريعة فهى واضحة، تأمر النساء بلزوم بيوتهن.

وبناء على هذا فإن بعض الفقهاء من هذا الاتجاه، لم يتوان فى إصدار أوامره للزوجة، بأن تلزم بيتها، وأن يكون هو مقامها ومستقرها، مادام الله أمر أمهات المؤمنين وأفضل نساء العالمين، بالقرار فى البيوت.

وفيما يتعلق بالآية الثانية، فقد توصل أصحاب هذا الاتجاه، إلى أن البيوت فى قوله تعالى: "لا تخرجوهن من بيوتهن " مضافة إلى ضمير النسوة، مع أن البيوت للأزواج لا لهن، وخرجوا من ذلك بأنها ليست إضافة تمليك بل إضافة إسكان، تقررت لاستمرار لزوم المرأة البيت. وقد كان تفسيرهم لآية الحجاب، هو أن قوله تعالى هذا أمر لجميع المسلمين، فكما نهاهم عن الدخول على زوجات النبى فهو يأمرهم بألا ينظروا إليهن بالكلية، وكما دخل فى النهى سائر المؤمنين، فإن جميع النساء يدخلن فى هذا المعنى.

ولهذا فلا يمكن أن يقول قائل: إن هذا خاص بزوجات النبى (ص) دون سائر المسلمات، إن هذا مطلوب من المسلمات جميعا كما هو مطلوب من أمهات المؤمنين لأن رسول الله (ص) قدوة للمسلمين، ولذلك يجب الاقتداء به.

وبناء على هذا، فالإسلام هو الذى فرض على المرأة الحجاب/ الاستقرار فى البيت، ولذلك فلا يحق للمرأة أن تبرح مسكنها إلا لأسباب ضرورية قاهرة، وإلا كانت مخلة بتعاليم وأحكام الشريعة الإسلامية.

فى ضوء هذا يتضح أن الأمر بالقرار فى البيت، أمر إلهى مقدس لا يجوز مسه أو مناقشته، ولكن بالرغم من أن السند الشرعي، يلعب بالنسبة لهذا الاتجاه فى الفكر الدينى، دور الحجة والأساس، لإضفاء طابع قدسى شرعى على آرائه، ومن ثم إلزامى إكراهى على اتباع وتطبيق ما توصل إليه دون نقاش، فإننا قمنا [٩٧] بقراءة لتأويلاته لهذه الآيات الكريمة التى استند عليها لتقرير عدة أحكام باسم الإسلام. ونذكر فيما يأتى ملخصاً موجزا عنها.

فـإذا كـان هـذا الاتجـاه، اسـتنادا إلى الآيـات السـابقة الذكـر، قـد توصـل إلى أن الإسلام فرض على المرأة الاستقرار فى البيت، فإن اتجاها آخر فى الفكر الدينى كذلك، توصـل إلى أن هـذه النصـوص الكـريمة خاصـة بنسـاء النـبى (ص) دون غيرهن من نساء المسلمين.

قـال الحـافظ ابـن حجـر[٩٨]: قولـه تعالى: " وقرن فى بيوتكن " فإنه أمر حقيقى خوطب به أزواج النبى (ص)..."، وجاء عند محمد الطاهر بن عاشور[٩٩]: "...هذا أمر خصصـن بـه وهـو وجـوب ملازمـتهن بيوتهن توقيرا لهن وتقوية فى حرمتهن". وجاء عـنده كذلـك فيما يخص آية الحجاب: "وبهذه الآية مع الآية التى تقدمتها (..) تحقق معـنى الحجـاب لأمهـات المؤمنين (..) وهو حجاب خاص بهن لا يجب على غيرهن". وجـاء عـند قاسم أمين[١٠٠] : ".. ولا يوجد اختلاف فى جميع كتب الفقه من أى مذهب كانـت ولا فـى كتـب التفاسـير، فـى أن هـذه النصوص الشريفة هى خاصة بنساء النبى (ص)(..) ولـما كـان الخطاب خاصاً بنساء الرسول (ص) (..) فهذا الحجاب (قصر المرأة فى بيتها) ليس بفرض ولا بواجب على أحد من نساء المسلمين".

أمـا مـا ذهـب إلـيه الاتجـاه الأول، مـن أنه حتى ولو لم يرد دليل يخص جميع النسـاء، وحـتى إن كان الخطاب فى هذه الآية هو لنساء النبى (ص)، فقد دخل غيرهن فـيه بالمعـنى؛ لأنه فى الواقع أمر عام لجميع نساء المسلمين، فإن هذا الاتجاه الثانى فى الفكـر الديـنى، يجيـب بـأن قولهـم هـذا مردود، لأن قولـه تعالى: "يا نساء النبى لستن كـأحد مـن النسـاء" يشير إلى عدم الرغبة فى المساواة فى هذا الحكم، وينبهنا إلى أن فى عـدم الحجـاب حكمـا يـنبغى لنا اعتبارها، واحترامها، وليس من الصواب تعطيل تلك الحكم مرضاة لاتباع الأسوة.

أمـا قولـه تعـالى: "وإذا سـألتموهن مـتاعا فاسألوهن من وراء حجاب" [١٠١]؛ فقد جـاء فى بداية هذه الآية قولـه تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يـؤذن لكم.."[١٠٢]، وبذلك فالآية تتحدث صراحة عن بيوت النبى (ص) وأزواجه وليس عن بيوت عامة المسلمين وأزواجهم.

أمـا قولـه تعـالى: " لا تخـرجوهن مـن بيوتهن ولا يخرجن" فهى آية واردة فى

سورة الطلاق، والتي جاء في أولها، قوله سبحانه وتعالى: "يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة"؛ لذلك فهى خاصة بسكنى المرأة المطلقة أثناء العدة.

وأخيراً يمكن القول بأن الله تعالى لم يأمر بأن تبقى المرأة فى البيت، وأن تمنع من الخروج وأن تسجن فيه، وإلا لما قال سبحانه وتعالى: " وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن"[١٠٣] فالأمر بغض الأبصار لا يمكن أن يكون مع قصر النساء وحبسهن فى البيوت، ولما قال عز علاه: "واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم، فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا"[١٠٤]، فلو أراد سبحانه وتعالى، إلزام النساء بالقرار فى البيوت، لما جعل الحبس فيها عقاباً للزانيات. هذا وإن احتجاب النساء لا يتفق مع ما قرره التشريع الإسلامى من حرية للمرأة فى التصرف المطلق فى أموالها؛ إذ لو كان الدين قد فرض عليها الحجاب لما اعترف لها بحق التصرف المطلق فى أموالها.

أما بالنسبة للأحاديث، فإن الاتجاه الأول فى الفكر الدينى، يستشهد بما جاء عن الرسول (ص) أنه قال لابنته فاطمة عليها السلام: " أى شيء خير للمرأة، قالت: ألا ترى رجلاً ولا يراها رجل، فضمها إليه وقال: ذرية بعضها من بعض".

عن هذا الحديث يقول اتجاه آخر فى الفكر الإسلامى [١٠٥] إن هذا حديث ضعيف" رغم وروده كثيراً على ألسنة الخطباء، وعلى صفحات الكتب والمجلات، ولم يرد فى أى من الكتب الأربعة، بل رواه البزار – مع بعض الاختلاف – وقال عنه الحافظ الهيثمى فى مجمع الزوائد: (رواه البزار وفيه من لم أعرفه). وقال عنه الحافظ العراقى فى تخريجه لأحاديث كتاب إحياء علوم الدين، رواه البزار والدراقطنى فى الأفراد من حديث على بسند ضعيف. هذا من حيث السند، أما من حيث المتن فهو مخالف مخالفة صريحة لما تواتر من القرآن الكريم، والأحاديث الصحاح، وللنهج الذى سارت عليه الصحابيات على عهد رسول الله (ص)، فقد شاركن فى الحياة الاجتماعية ولقين الرجال فى مناسبات كثيرة جدا".

رأى آخر [١٠٦] فى حديثه عن استغلال وهضم حق المرأة، يقول عن هذا الحديث

الضعيف،الذى تتناقله ألسنة الخطباء، كما يرد فى كتب بعض العلماء المحدثين: "فجاءوا بأحاديث لا خطم لها ولا أزمة، ولا يعرف لها أصل ولا سند، أو أحاديث واهنة شديدة الوهن، أو موضوعة مكذوبة على رسول الله(ص)، مثل حديث (الحديث) وهو حديث واه لا يساوى المداد الذى كتب به"[١٠٧].

فى ضوء هذا، يتضح أن الاتجاه الأول فى الفكر الإسلامى، الذى لآرائه تأثير فى الثقافة السائدة، والذى يدعم الأوضاع والنظم القائمة على الاضطهاد،استند فى حبس المرأة فى البيت، على المتشابهات من النصوص، وعلى الأحاديث الموضوعة، تاركا حوالى ثلاثمائة نص تشمل أفعالا وأقوالا وتقريرات لرسول الله (ص)- قطعية الورود قطعية الدلالة- تفيد بأن مشاركة المرأة الحياة الاجتماعية ولقاءها الرجال سنة من سننه (ص)[١٠٨].

ولهذا، وإذا كان لا يوجد نص صريح، يأمر النساء بالقرار فى البيوت، وعدم مغادرتها، ومن ثم بحجبهن عن المجتمع، فإنه يمكن القول بأن هذا الاتجاه قد بالغ فى تفسير النص القرآنى [١٠٩]، ويمكن إرجاع سبب هذه المبالغة، إلى موقفه من جسد المرأة، ومن الاختلاط، ومن ثم غلوه فى تطبيق قاعدة سد الذريعة [١١٠]، وهذه النقط سبق التعرض إليها، ولا داعى لإعادتها هنا مرة أخرى.

ثانياً: الزواج المبكر

إذا كان النظام الاجتماعى السائد، يفرض على الآباء السرعة فى تزويج بناتهم وفى سن مبكرة، بل وفى سن مبكرة جدا، أى قبل أن تبلغ الطفلة أشدها من الوجهة الفسيولوجية، حيث جرت العادة- كما سبق بيانه- فى كثير من الدول العربية، على تزويج الصغيرة قبل بلوغها، بل هناك من الآباء، كما ذكرنا، فى معظم المجتمعات العربية، من كان يقوم بتزويج الحمل قبل ولادته! فإن اتجاهاً فى الفكر الدينى، يدعم هذا النظام الاجتماعى ويزكيه، ومن ثم فالأول يستمد شرعنته من الثانى.

فى الفكر الإسلامى، اتجاه يمنع تزويج الصغار قبل البلوغ، ويبنى أصحاب هذا الاتجاه "رأيهم على علة وجيهة، وهى أن الولاية فرضت لرعاية مصالح القاصر الضرورية وقت الحجر، والصغير لا حاجة له إلى الزواج قبل البلوغ، فتزويجه ليس

مـن المصـالح الضـرورية،التى يخشـى فواتهـا، فـيدخل فى صلاحيات الولى، وإنما على العكـس مـن ذلـك، لا تتحقق مصلحة الصغير فى الزواج إلا بعد البلوغ، فإذا سمح الولى بتزويجه قبل ذلك، كانت النتيجة هى قيام الولى بتصرف لا مصلحة آنية فيه للصغير، إضافة إلى أن الصغير عندما يصبح فى حاجة إلى الزواج، يجد نفسه مطوقا بتصرف الولى الـذى أجـراه، دون ضـرورة، والحـال أن مـن المـبادئ المسـلم بها فى الحجر أن الحاجر معـزول عـن كـل تصرف لا تتطلبه المصالح الآنية للمحجور، ولا يخشى من تأخير ذلك الإضرار به"(١١١).

فـى الاتجـاه نفسه، يذهب رأى آخر(١١٢) إلى أن منع تزويج الصغار قبل "البلوغ" منصـوص علـيه فـى قوله تعالى: "وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح ". حيث يجمع المفسـرون عـلى أن القصـد هو ظهور علامات البلوغ، ومقتضى ذلك أن الصغير قبل ظهور هـذه العلامات عليه لا يكون قد بلغ النكاح، أى الزواج، وهو ما يترتب عليه حتما عدم توفره على أهلية الزواج.

ورغـم وجاهـة هذا الاتجاه أو هذا الرأى، فقد هجره الفكر الإسلامى، "ومال إلى القـول، بجـواز تـزويج الصـغير، بـل قـال بلزوم تزويج الحمل قبل ميلاده..!! وبذلك أهـدر الصـفة الأساسـية لعقـد الزواج، وهى الرضا"(١١٣). هذا ويذهب اتجاه آخر(١١٤) إلى جـواز تزويج الصغيرة قبل بلوغها، أما الصغير فلا يجوز تزويجه، وعند البلوغ يستقل بالتقرير، ولا يدخل معه أحد فى زواجه.

معظـم القوانـين العربـية(١١٥) خالفـت آراء الفكـر الإسلامى، التى تجيز، تزويج القاصـر قبل البلوغ، وذلك بمنعها تزويج الصغار من الجنسين معا، عن طريق تحديدها لسـن معيـنة بوصـفه حـداً أدنـى للـزواج، وباعتـبارها لها كشرط من شروط توفر أهلية الـزواج. وسـن الـزواج بالنسـبة للفـتاة، فـى هـذه القوانين، تتراوح ما بين إتمام خمس عشرة سنة، وثمان عشرة سنة(١١٦)، وبعض هذه القوانين مزجت بين التقليد والتجديد: فاشـترطت الـبلوغ والسـن معـا، أو جمعـت بـين الـبلوغ وبـين السـن بوصـفهما شرطين مستقلين لأهلية الزواج!(١١٧).

ولكـن بالـرغم من ذلك المنع، وبالرغم من ذلك التحديد لسن الزواج، حماية منها

للصغار من الزواج المبكر، فإنها لم تقرر أى جزاء جنائى عند مخالفة الحد الأدنى لسن الزواج، بينما كان عليها أن تفرض ذلك الحد الأدنى للسن تحت طائلة العقاب الجنائى، حتى يرتدع الأولياء عن التزويج المبكر لبناتهم[١١٨]. كما أنها ميزت بين الجنسين، ولم تقرر لهما السن نفسه فى الزواج، وكأن مرحلة الطفولة تختلف من الفتى للفتاة. بينما المادة الأولى من اتفاقية حقوق الطفل تعد الطفل هو كل "إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة". وقد أصبحت الدول العربية التى صادقت على هذه الاتفاقية مطالبة بإعادة النظر فى سن الزواج القانونية، بما يتناسب ومقتضيات هذه المادة الأولى[١١٩].

فى ضوء هذا يتضح أن النظام الاجتماعى الذى يفرض على الآباء السرعة فى تزويج بناتهم فى سن مبكرة، يجد شرعنته فى اتجاهات فى الفكر الإسلامى، وفى القوانين كذلك التى تحدد سنا للزواج تقل عن السن التى تنتهى فيها مرحلة الطفولة عند الفتاة.

إن الزواج المبكر، يشكل عنفا إزاء الفتاة، وتميزا قائما تجاهها، وكل هذا له تأثير على حقوقها الصحية، وحقوقها الإنجابية: فإذا كان هذا الزواج من الوسائل التى تضمن للأسرة المحافظة على شرفها، بحيث إذا لم يتم ختان البنت، يكون من الأجدى الإسراع بزواجها، حتى تمارس الجنس فى إطار علاقة شرعية، فإن الواقع أن تزويج البنت مبكرا، سواء التى خضعت لعملية الختان أم التى لم تخضع لها، لن يجعلها تمارس الجنس فى هذه الحالة، وإنما سيمارس عليها. ولهذا فالميز قائم حتى فى الهدف من الزواج المبكر بالنسبة للجنسين: ففى حين يعد الهدف من الزواج فى سن مبكرة بالنسبة للطفلة، هو صيانة شرفها وشرف العائلة، نجد بأن الهدف من هذا الزواج بالنسبة للذكر هو تحصينه، بتلبية حاجاته الجنسية.

الزواج هو مؤسس الأسرة، وله دور كبير وخطير فى تنظيم المجتمع، وقد عبر عنه القرآن الكريم بالميثاق[١٢٠]. وعقد الزواج، عقد يقوم بين رجل وامرأة، لبناء حياة مشتركة، وهو ارتباط أبدى، وتمهيد لتكوين أسرة ورعاية أولاد، وكل هذه التبعات التى ينشئها عقد الزواج، تتطلب أن يكون كل من المتعاقدين متمتعا بقدر عال من

الإدراك، يستطيع معه إدراك نتائج وعواقب ما هو مقدم عليه، فكيف سيتسنى للصغار من الزوجين، من تقل أعمارهما عن ثمانى عشرة سنة إدراك هذا الدور الخطير للزواج، والوعى بقدسية ميثاق الزواج، ومعانيه الإنسانية السامية؟ وكيف سيتسنى لهما إدراك ما يترتب على الزواج من تبعات وما يتطلبه من مسئولية؟

إن لسن الزواج، أهمية خاصة عند الزواج، سواء من الناحية البيولوجية أو من الناحية الاجتماعية أو من الناحية الديمغرافية.

فمن الناحية البيولوجية، فإن للزواج المبكر، آثاراً خطيرة على الصحة الإنجابية للزوجة الصغيرة،التى يرمى بها هذا الزواج إلى عالم الراشدين، وينقلها بالعنف من الطفلة والمراهقة[١٢١] التى كانت تنتقل بسرعة إلى وضعية الزوجة والأم. وفى هذا الشأن، فقد لوحظ أن جماع الزوجات صغيرات السن، ربما يؤدى إلى آلام فى المجارى التناسلية، بل قد يؤدى إلى تمزق جدرانها المتصلة بالمثانة، كما أن الزواج المبكر والخصوبة فى سن المراهقة (١٥-١٩ عاما) يؤثر على صحة الأنثى وتبعاتها على الإنجاب فى دورة حياتها كلها، ولهذا فإنه لو حدث حمل فى هذه السن فإن فيه مخاطر كبيرة على الأم والطفل[١٢٢].

ومن الناحية الاجتماعية، قد لا يتوفر لزوجين صغيرى السن، القدرة على تحمل مسئوليات الزواج أو أعباء الزوجية المادية والمعنوية، وتربية الأطفال. فالزوج، بناء على التقاليد والأعراف والقانون، مطالب بتأمين النفقة على الأسرة الناشئة، والزوجة تنال من جسمها وصحتها العلاقة الجنسية وتبعات الزوجية، وفوق هذا وذاك، فإن الزواج ارتباط أبدي، وتمهيد لتكوين أسرة ورعاية أولاد، وكل هذه التبعات التى ينشئها عقد الزواج، تفرض أن يكون المتعاقد قادراً جسميا على تحملها وقادراً فكريا على إدراك نتائج وعواقب ما هو مقدم عليه.

ولهذا فالزواج مسئولية خطيرة، يجب التخطيط له وتحمل مسئولياته التى من بينها ضمان قدرة الزوجين على تربية أولادهما تربية صالحة، بوصفهم مواطنين نافعين، مثقفين، أصحاء وأقوياء. فالإنسان حين يولد، يحتاج ليستمر فى الحياة إلى العناية والرعاية سنوات عدة، والطفلة التى تصبح أما فى سن مبكرة من حياتها، تكون

عاجـزة عـن القـيام بـهذه المهمة؛ لأنها هى نفسها ما زالت فى حاجة إلى ذلك، خصوصا فـى فـترة الحمـل والـولادة والرضـاع الـتى تسـتمر بضـع سـنوات، فإذا تكررت الولادة وتوالـت، أصبح من المستحيل عليها الاستقلال فى الحياة وتوفير ما يحتاج إليه أبناؤها من رعاية وحضانة وغذاء[١٢٣].

أمـا مـن الناحـية الديمغرافـية، فمن المؤكد أن ارتفاع سن الزواج يؤدى إلى خفض الخصـوبة، لأنــه يقلـل سـنوات الـتعرض لـلحمل، عـلى العكـس من انخفاضه: فالفتاة الصـغيرة، خوفـا مـن شـبح الطـلاق، الـذى هـو بـيد الـزوج، عليها أن تثبت خصوبتها بالحمل تجنبا لهذا الطلاق أو تجنبا للرفض الاجتماعى؛ ولهذا فهى تسرع فى الإنجاب والإكـثار مـنه، دون حسـاب ولا تقدير للعواقب. وهذا الخوف الدائم فى حياة المرأة له آثـار عـلى صـحتها النفسـية والمعـنوية، كمـا أنه يشكل نوعا من أنواع العنف الجسدى والنفسي الممارس عليها[١٢٤].

ثالثاً: الحق فى اختيار الشريك

الاختـيار فـى الـزواج – كمـا سـبق الذكـر – هو أول خطوة من خطوات تحقيقه، ولذلـك فإنــه يعد عملية جد مهمة، تنبنى على أساسها نتيجة نجاح الأسرة الجديدة أو فشلها. وكما بيَّنا أن المقصود بحرية الاختيار، ليس هو الموافقة على الرجل بدون اقتناع أو عـن اقتـناع ينحصـر فقـط فـى معرفة وضعيته الاجتماعية والاقتصادية، وإنما حرية الاختـيار، تعـنى حـرية التصـرف، حـرية التفكير، حرية التقرير، حرية التعارف، حـرية الاقتـناع الحقـيقى عـن وعى وتبصر بالشريك، والرضى التام فى تحمل المسئولية الناتجة عن ممارسة هذه الحرية.

الطفلة/الفتاة، قبل بلوغها ثمانى عشرة سنة، هى: إنسانة مراهقة قبل كل شيء تعـيش مـرحلة تتسـم بالتحول الجسدى والحركة والاضطراب العاطفى"[١٢٥]. كما يكون النضـج الفكـرى عـندها فى هذه السن المبكرة لم يكتمل بعد. وبناء على ذلك يمكن القول بأنــه لـيس باسـتطاعتها ممارسـة عملية الاختيار، ولا حرية الاختيار، بكل عناصرها السـالفة الذكـر، وهـو مـا يجعـل الـزواج المـبكر يحـرمها مـن حقهـا فى اختيار شريك حياتها، *وهذا عنف تجاهها. وهذا العنف والحرمان تكون له آثار مستقبلية* – مستترة

أو معلنة – على حقوقها وصحتها أثناء الحياة الزوجية، بل وعلى هذه الأخيرة ككل.

وحتى لو كان باستطاعتها ذلك، فإن العادات والتقاليد لا تسمح بأن تتم عملية الاختيار قبل الخطبة، ولا أن تتم عملية التعارف خارج محيط العائلة. ولكى تقوم العمليتان، لابد أن يتقدم رجل طالبا الزواج. ولنفترض أن باستطاعتها ذلك، فكيف تتم عملية الاختيار وعملية التعارف إذن؟ وهل تمارس الطفلة فعلا عملية الاختيار بكل عناصرها السالفة الذكر؟ وهل تمارس هذه العملية بنفسها أم هناك من يشاطرها إياها؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هى حدود هذه المشاطرة؟ وبما أن الحديث عن الخطبة التى تتم فيها عملية الاختيار، يقودنا مباشرة إلى الفكر الإسلامى، فما هى القواعد التى وضعها هذا الفكر لتلك العملية، وما هو مقدار الحرية الذى منحه للطفلة لاختيار شريك حياتها؟ وأخيرا هل هذا الفكر يزكى العادات والتقاليد، ويعطيها نوعا من الشرعنة، أم وضع قواعد تخالفها؟

إن حجم هذه الدراسة لا يتسع للإجابة عن كل هذه الأسئلة؛ لأن ذلك من جهة يتطلب بحثا قائما بذاته، ولأن ذلك من جهة أخرى سيجعلنا نتجاوز حدود بحثنا ومنهجيتنا، المحددة فى مرحلة البلوغ التى هى المرحلة الفاصلة بين الطفولة والأنوثة. ولكن بالرغم من ذلك، وطالما أن الزواج المبكر لا يزال قائما ومعمولا به فى كثير من الأوساط، فإنه يمكن القول بإيجاز ودون تفصيل، إن الطفلة فى مرحلة الخطبة طبقا للقواعد التى وضعها الفكر الإسلامى تكون موضوع انتظار، وانتقاء، وتفكير، واقتناع.. من طرف الرجل، تكون موضوع اختيار فقط ولا تمارس الاختيار، تُخْطَب ولا تَخْطُب أى أنها الطفلة/الأنثى/الشابة/المرأة القاصرة[١٢٦].

الاتجاه المتبع والمعمول به فى الفكر الإسلامى، يذهب إلى أن حق الطفلة فى اختيار شريك حياتها قبل البلوغ (سواء أكانت بكرا أم ثيبا) يقوم به وليها، لأنها محجورة وحاجرها هو وليها، وتسمى الولاية فى هذه الحالة "ولاية إجبار"، وهذه الولاية تجعل الاختيار من ضمن صلاحيات الولى. وهذه الصلاحية، تعنى سلطة قبول أو رفض الزواج، وهذه السلطة ينفرد بها الولى دون اعتبار لرأى المولى عليها؛ ولهذا أطلق عليها جانب من الفقه: "الولاية الاستبدادية". أما حق الطفلة فى اختيار شريك

حياتها بعد البلوغ، فهو كذلك يدخل ضمن صلاحيات الولى، إذا كانت بكرا، بحيث إن الولايـة لا تـتغير، وهـى ولاية إجبار، ولو بلغت من السن ما بلغته. أما إذا كانت ثيبا فـإن السـلطة تكـون مشـتركة بينـها وبين الولى، بمعنى أنهما يشتركان معا فى قبول أو رفـض الـزوج، وفـى هـذه الحالة تسمى الولاية "ولاية اختيار"[١٢٧] على أن قبول الطفلة هـنا كذلـك، لا يكـون بعـد ممارستها لكل من حرية التعارف، وحرية التفكير وحرية الـتقرير.. وبعـد اقتـناع حقيقى عن وعى وتبصر بالشريك، وإنما يكون بناء على اقتناع بوضـعيته الاجتماعـية والاقتصادية، وعلى قائمة من الشروط تم الاتفاق عليها مع الولى، وهذا يؤدى إلى انعدام حرية الاختيار لا إلى وجودها.

وبالـرجوع إلى الأسـباب والغايـات التى من أجلها فرضت الولاية الوصوية على الطفلـة/المـرأة، يتضـح أنهـا فرضـت مـن طـرف العـرف الاجـتماعى، [illegible] الإسـلامى، لـلحفاظ عـلى التقاليد ولصيانة القيم، ولحماية الحقوق المعنوية للأسرة، أى للمحافظة على شرف الأسرة وسمعتها.

ولهذا، فالقول بأن للطفلة/المرأة حريتها فى اختيار الزوج، وأن هذا أمر معترف لهـا بـه، إنمـا هو قول وحرية يراد منها الحفاظ على أوضاع اجتماعية معينة، الأوضاع الـتى وضـع أسسـها الـنظام الأسـرى الأبـوى، والـتى تسـمح بالـتحكم فى الطفلة المرأة ومصيرها؛ لأن هذه الحرية المعترف لها بها، وأسلوب ممارستها، والتيارات الاجتماعية المحـيطة بهـا، يجعل من هذه الحرية، مجرد استسلام لإرادة الأهل [illegible] الذى تنتفى معه حرية الاختيار.

إن حـرية اختيار الشريك بكل عناصرها، حرية جد مهمة، تنبنى على أساسها نتـيجة نجـاح الأسـرة أو فشـلها[١٢٨]؛ لذلـك لا يجـب حـرمان الطفلـة منها، عن طريق تـزويجها فـى سـن مـبكرة (قـبل الـبلوغ وبعـد البلوغ) وإنما يجب حمايتها من الزواج المـبكر، والاعـتراف لهـا بحقهـا فـى اتخـاذ القـرار بالزواج فى السن المناسبة، بعد أن تجـتاز مـرحلة الطفولـة، وتدخـل مـرحلة الشباب، وبالاعتراف لها بحقها الكامل فى اختـيار الـزوج حـتى تـتحمل بنفسـها المسـئولية الـناتجة عـن ممارستها لهذا الحق، فالـزواج لم يعـد عملـية اجتماعـية وقانونية فقط، بل أصبح يشكل كذلك عملية نفسية،

نظرا لأهمية الحرية والدور الذى تقوم به فى اختيار الزوج، وآثارها على الاستجابة العصابية لدى المرأة. فالعامل النفسى تترتب عليه نتائج مهمة تتجلى إما فى نجاح الأسرة الجديدة وإما فى فشلها، وذلك حسب آثار الزواج على سيكولوجية المرأة ومدى اقتناعها بهذا الاختيار.

خاتمة

من هذه المظاهر القليلة التى تعرضنا لها، يتضح مقدار الإهانة، والقمع، والقهر، والاضطهاد والعنف الذى تتعرض له الطفلة/الفتاة، فى سلوكها وجسدها أو قل: الذى تتعرض له بسبب جسدها. نظرا للميز القائم بينها وبين الذكر. هذا الميز الذى تكرسه الثقافة السائدة فى مجتمعاتنا العربية، والتى تجد شرعنتها فى كثير من الروافد، بما فيها الرافد الدينى - كما تم شرحه - وهذا الرافد له دور كبير على رافد آخر، وهو القانون، الذى يستمد منه، والذى يعطى له بدوره عن طريق ذلك نوعا من الشرعنة.

والعنف الموجه ضد المرأة/الطفلة، سواء فى مرحلة ما قبل البلوغ، أو بعدها، بكل أنواعه المعنوية والمادية، له تأثير خطير على صحتها الإنجابية وحقوقها الإنجابية وتنظيم الأسرة. طالما أن العنف يعد من موضوعات الصحة العامة، وطالما أن الوضع الصحى للمرأة فى مرحلة الإنجاب هو نتاج لواقع صحى للمراحل الأولى من الحياة/الطفولة. وطالما أن صحة المرأة لا تعنى خلو جسمها من الأمراض.. وأنها تعنى بالدرجة الأولى عدم التمييز بينها وبين الجنس الآخر/الذكر، من يوم ازديادها إلى نهاية عمرها، فى كل ما يتعلق بحياتها وفى كل المجالات: الأسرية منها والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

وبناء على ذلك، فماذا يمكن انتظاره من كائن يعرف الإهانة منذ اليوم الذى يكون فيه مجرد نطفة، مجرد جنين؟ من كائن يستقبل إن كتب له العيش بالتحقير والتقليل من شأنه؟ من كائن يجعل الحزن والأسى يعم الأسرة بقدومه؟ من كائن مجلب للهم والعار؟ من كائن لا تتعامل معه النظم والأسرة إلا بوصفه جسداً يُحمى وعذرية يُحافظ عليها؟ من كائن جسد عورة، فتنة، إغراء...؟ من كائن تعطى له

بسـبب ذلـك تنشـئة اجتماعـية تتمـيز بالعـنف والقهر؟ من كائن يحرم بسبب ذلك من حقوقه؟ من كائن دوني، ضعيف العقل والإرادة و..؟

ماذا يمكن انتظاره من هذا الكائن إذن الذى يعيش التمييز، من اليوم الذى يكون فـيه مجـرد نطفـة إلى أن تنتهى مرحلة طفولته بالبلوغ[١٢٩]؟ وكيف سيكون عليه وضعه الصحى سـواء فى هذه المرحلة، أو فى بقية مراحله المستقبلية؟ وكيف سيتمتع بصحته وحقوقـه الإنجابـية، ويـتخذ قـرارا بشأنها، وهو لا يستطيع بدايةً أن يتمتع بحقه فى اتخـاذ قـرار بشـأن إنشـاء أسـرة فـى السـن المناسـب، هـذه الأسرة التى سيتم الإنجاب بسـببها وفـيها؟ كيف سيتمتع بذلك، وهو لا يستطيع التمتع بحقه فى اختيار الشريك الـذى سـيتم معه الإنجاب؟ كيف سيتمتع بذلك فى حياة تقوم منذ البداية على العنف؟ وكيف سيسمح له بعد ذلك لكى يتمتع بصحتـه فى الإنجاب، بحرية الاختيار، واتخاذ قـرار فـى موضـوع الإنجـاب؟ وكـيف سـيتخذ رأيـه فـى ذلك بعين الاعتبار، وهو كائن ضـعيف، لا يحسـن الـتفكير، مسلوب الإرادة و..؟ وكيف سيشارك فى وضع السياسات الصـحية واتخـاذ القـرار، وهو لا يستطيع أن يقرر فى حياتـه الشخصية؟ نترك الجواب عن هذه الأسئلة لمن يهمه الأمر.

الهوامش

١-انظر: توطئة زينب الأعوج لكتاب: "النساء والعنف"، المنشورات الجامعية المغاربية، مراكش، ١٩٩٤، ص: ١٥.

٢-يحتل موضوع العنف ضد المرأة، أولوية في اهتمام المنظمات النسائية على مستوى العالم، ومنذ عام (١٩٩١) ينظم مركز القيادة العالمية للمرأة (Center For Women s Global Leadership) حملة دولية سنوية ضد العنف ضد المرأة، تحت شعار "ستة عشر يوما من الأنشطة لمناهضة العنف ضد المرأة" (٢٥ نوفمبر ١٠ ديسمبر) بحيث يتم الكثير من الأنشطة المناهضة للعنف ضد المرأة في كل مكان حول العالم، في مظاهرة تضامن بين نساء العالم، وقد تم اختيار هذه المدة بشكل خاص لأن يوم ٢٥ نوفمبر هو اليوم العالمي ضد العنف ضد النساء. أما العاشر من ديسمبر فهو الذكرى السنوية لصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وقد حاولت الحركة النسائية منذ المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان (فيينا ١٩٩٣) أن تكشف الانتهاكات التي تتعرض لها حقوق المرأة، وذلك من خلال المؤتمر العالمي للسكان والتنمية بالقاهرة ١٩٩٤، القمة العالمية للتنمية الاجتماعية (كوبنهاجن ١٩٩٥)، المؤتمر الخامس للمرأة في بكين ١٩٩٥.

٣-وجدير بالذكر أن السنوات الماضية شهدت جهودا متنامية في الدول العربية من جانب المنظمات غير الحكومية، في إلقاء الضوء على العنف المسلط على النساء، وقد شهد التحضير لمؤتمر بكين عدداً من الأبحاث لرصد الواقع في عدد من البلدان العربية؛ مثل: تونس، الجزائر، المغرب، السودان، مصر، الأردن، لبنان، وفلسطين. وعقدت خلال المؤتمر ورشة عمل حول هذه الظاهرة، مع تقديم شهادات حية لنساء تعرضن للعنف. وهناك عدد من المبادرات النسوية في عدد من الدول العربية لتقديم خدمات متعددة للنساء اللاتي يتعرضن للعنف، بدأ من المراكز التي توفر مأوى للنساء، أو الخطوط الهاتفية لتقديم الاستشارات، أو المساعدة القانونية. للمزيد من التفصيل حول هذا انظر: "نشرة

سواسية" يصدرها مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، العدد ١٢ سبتمبر ١٩٩٦، ص ٢٠.

٤- انظر إعلان فيينا ١٩٩٣.

٥- ومهمة المقررة الخاصة للعنف ضد المرأة في الأمم المتحدة، هي: رصد الانتهاكات وتوثيقها، ومراجعة الحكومات المعنية، واتخاذ إجراءات مع لجنة حقوق الإنسان (التي أنشأ في إطارها منصب المقررة) لمتابعة ظواهر العنف ضد المرأة

٦- انظر وثيقة المؤتمر الدولي للسكان والتنمية (١٩٩٤)، الفصل السابع: الحقوق الإنجابية وتنظيم الأسرة الحقوق الإنجابية والصحة الإنجابية (٧-١/٧-٢):
"تستند الحقوق الإنجابية للمرأة على أنها إنسان متساوي مع الرجل في الحقوق والواجبات، وحمايته من الانتهاك في كل مراحل العمر وبكافة الصور، ولها الحق في الحصول على الرعاية الصحية المتكاملة ذات النوعية الجيدة، كما أن لها حرية الاختيار فيما يتعلق بالزواج والإنجاب وعدد مراته والفواصل الزمنية بينها، بالتفاهم مع الزوج، ولها أيضاً حق الإجهاض الآمن في حالة الحمل غير المرغوب فيه لأسباب صحية في إطار القانون والدين، ولا يقتصر حقها في صحتها الإنجابية على مدة الخصوبة فحسب، وإنما يمتد منذ لحظة مولدها إلى نهاية عمرها".

٧- وبما أن اهتمام الباحثين والدارسين بظاهرة العنف الممارس ضد النساء أمر حديث، فإن معظم الأقلام تحاشت بداية تناول ظاهرة العنف الأسري بصفة عامة، والعنف بين الأزواج بصفة خاصة، وجعلت اهتمامها الأساسي ينصب على العنف الممارس ضد النساء في المجال العام وفي مختلف المؤسسات القائمة فيه. وحتى في هذا النطاق وفي هذا المجال لم تعالج هذه الأقلام آثار هذا العنف على حقوق المرأة الصحية والإنجابية.

٨- فاطمة المرنيسي من تهميد كتاب "النساء والعنف" م.س.ص: ١٠.

٩- وهذا ما نصت عليه كذلك وثيقة المؤتمر الدولي للسكان والتنمية (١٩٩٤) السابقة

الذكـر: "ولا يقتصـر حقهـا فـى صـحتها الإنجابية على مدة الخصوبة فحسب، وإنما يمتد منذ لحظة مولدها إلى نهاية عمرها".

- كمـا أن الوضـع الصـحى الجـيد لـلمرأة لـيس هـو إعطـاء الفرصـة للاسـتفادة مـن الخدمـات الصـحية الجـيدة، وإنما المشاركة فى وضع السياسات الصحية واتخاذ القرار. وإذا كانت الصحة الإنجابية تعنى "أنها قدرة المرأة على أن تعيش خلال سـنوات الإنجـاب ومـا بعدهـا، وهـى عـلى حريـتها فـى الاختـيار فـى مسـالة الإنجـاب، وبالكـرامة، وبـالحمل الـناجح، وهـى بمـنأى عـن أمـراض النسـاء ومخاطـرها؛ فـإن صـحة المـرأة المـتعلقة بالإنجـاب لكـى تـتحقق فهـى تتطلـب بالإضـافة إلى الصـحة البدنـية، حـرية الاختـيار واتخـاذ القـرار فـى موضـوع الإنجـاب، بالإضـافة إلى الصـحة والسـعادة النفسـية، وبـناء عـلى كل هذا، فإن قضـية صحة المرأة وحقوقها الإنجابية، ليست أمرا طبيا فحسب، من اختصاص العـاملين فـى الحقـل الصحى، بل هى قضية حياتية، أسرية، مجتمعية، تتأثر بـالعوامل الاقتصـادية والثقافـية والسياسـية، ومرتـبطة بالسلوك اليومى لأفراد المجتمع، ومتداخلة فى كل جوانب الحياة اليومية.

انظـر فـى كـل هـذا سـلوى النجاب: "صحة المرأة والحقوق الإنجابية فى فلسطين"، ورقـة قدمـت فـى نـدوة "أبعـاد المـرأة العربية" التى نظمها الاتحاد الـدولى لتنظـيم الأسرة، إقليم العالم العربى، تونس ٢٠-٢٤ يونية ١٩٩٥، ص: ٢،و٤، والتعريف عن هدى زريق:

Women's Reproductive Heachth in the Arab World April 1994.

- وانظـر كذلـك تعـريف الصحـــة الإنجابية، الوارد ذكره فى تقرير المؤتمر الدولى للســـكان والتنمية (١٩٩٤)، الصادر عن "الأمم المتحدة" ص: ٤٣ (٧-٢).

١٠- الطفولـة، مـرحلة مـن مـراحل عمـر الإنسـان، ولكـنها مـن أهـم مراحل نموه وأكـثرها أثـرا فـى حـياته: ففـيها يـتم نمـوه الجسـمى والعقـلى والانفعـالى والاجـتماعى، وفـيها يـتفاعل مع محيطه الأسرى، وفيها يتعلم أنماطاً سلوكية، وفـيها تـتكون لديـه الاتجاهـات النفسـية، وفيهـا يخضع لقيم المجتمع وعاداته

وتقاليده وأعرافه. ولهذا فهذه المرحلة لها تأثير عميق في حياة الشخص المستقبلية.

١١- ليلى عبد الوهاب: "العنف الأسرى: الجريمة والعنف ضد المرأة"، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، بيروت، لبنان، ١٩٩٤، ص: ٢٦.

١٢- يقصد باصطلاح "البلوغ" فى الفقه الإسلامى، اكتساب الفتى أو الفتاة القدرة على التناسل؛ أى تكون الحيوان المنوى لدى الأول والبويضة القابلة للتلقيح لدى الأخرى انظر: أحمد الخمليشى: "التعليق على قانون الأحوال الشخصية: الجزء الأول: الزواج والطلاق"، دار نشر المعرفة، الرباط، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤، ص: ١٢٧.

١٣- المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

١٤- ما عدا القانون العراقى الذى يحددها فى ستة عشر عاما، والقانون المصرى، والقانون التونسى الذى يحددها فى سبعة عشر عاما، والقانون الجزائرى الذى يحددها فى ثمانى عشرة سنة.

١٥- بينما اتفاقية حقوق الطفل تحدد مرحلة الطفولة من الولادة إلى الثامنة عشرة من العمر، ما لم يبلغ الطفل سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المطبق عليه، كما نصت على ذلك المادة الأولى من الاتفاقية التى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ٢٠ نوفمبر ١٩٨٩، ودخلت حيز التنفيذ فى الثانى من سبتمبر عام ١٩٩٠.

١٦- عن ليلى عبد الوهاب: م.س.ص: ١٦ وهى تحيل فى ذلك على عدة مراجع مذكورة عندها بالهامش الأول، من ص: ٩٥.

١٧- عن عائشة بلعربى: "النساء والعنف فى المغرب العربى"، مقدمة لكتاب: "النساء والعنف"، م.س.ص: ١٩.

١٨- عن ليلى عبد الوهاب، المرجع نفسه، ص: ١٦.

١٩- عن م.س.ص: ٧. وتضيف فى ص ٨: "لذا فإنه بالأهمية بمكان عدم التقليل من خطورة ظاهرة العنف الأسرى، والتعامل معها بوصفها جزءاً من ظاهرة أعم

وأشمل من حدود الأسرة وعلاقاتها؛ حيث إنها باتت تهدد الأمن والسلام الاجتماعيين للأسرة والمجتمع على السواء.

٢٠- م.س.ص: ٢٠.

٢١- إن مصطلح فتاة، غنى بالصور، فهو يوحى بالمولودة، بالرضيعة، بالصبية، بالفتاة قبل البلوغ، بالفتاة فى فترة البلوغ، ثم بعده، ويعبر بالأساس عن الانتماء إلى مرحلة عمرية. انظر الدراسة التى تولى إعدادها المجلس العربى للطفولة والتنمية ومنظمة الأمم المتحدة للطفولة (اليونيسف) حول وضع الطفلة العربية"، م.س. الصفحة نفسها.

ومن الملاحظ، أن الأبحاث والدراسات التى أنجزت حول العنف ضد الأطفال، لم تخصص محورا يميز العنف الممارس ضد الفتيات، كما أن وضعية الفتاة/ الأنثى/ الطفلة العربية والمسلمة عموما، لم تحظ بعد "باهتمام المثقفين، والسياسيين والمخططين الاقتصاديين والاجتماعيين". (انظر الدراسة نفسها).

٢٢- عائشة بلعربى : م.س.ص : ٢٠

٢٣- بل قبل ذلك، حيث أبرزت كثير من الدراسات الأنثروبولوجية عن الممارسات والتصورات إبان فترة حمل المرأة، أو عند الوضع أو الكيفية التى يستقبل بها الطفل.. عن تميز واضح بين الجنسين، تصورات وممارسات.. لمزيد من التفصيل: انظر الدراسة نفسها التى تولى إعدادها المجلس العربى للطفولة والتنمية.. ص:١٥.

كما أنه مع استخدام تكنولوجيات تحديد جنس الجنين اليوم، أصبح اختيار جنس الجنين قبل الولادة، والتخلص من الإناث عن طريق إسقاطهن فى مرحلة الجنين أمرا ممكنا. انظر تقرير مؤتمر السكان والتنمية: م.س.ص: ٢٧-٢٨ (٤-١٥).

٢٤- جاء فى الرجع نفسه (ص: ١٤) أنه "إذا حاولنا تعريف مصطلح فتاة، لا نجد تعريفا دقيقا وخاصا، سوى أن فتاة هى مؤنث فتى أو طفل أو ولد الذى يجمع بين المؤنث والذكر.. غير أن التصور العربى يعطى معنى آخر لمصطلح فتاة، ألا

وهـو "الشـخص المـرغوب فـيه فـى درجـة ثانـية عـلى المسـتوى الاقتصـادى والاجتماعى والثقافى".

٢٥- ليلى عبد الوهاب : م.س.ص :٢٨.

٢٦- سيد قطب: "فى ظلال القرآن"، دار الشروق، الطبعة الشرعية التاسعة ١٩٨٠، المجلد الرابع، الجزء الرابع عشر، ص: ٢١٧٨.

٢٧- فالـبرغم مـن أن الجنسين معا عند مولدهما لهما الحق نفسه بقوة القانون، فى حمـل الاسـم العائـلى الذى هو اسم الأب، على أن الذكر وحده هو الذى له الحق بعـد زواجـه فـى انتسـاب أولاده إلـيه، وحمـل اسمه العائلى بينما أولاد الأنثى فينتسـبون إلى أبـيهم ويحملـون اسمـه العائـلى فـيقف بذلـك اسمها العائلى عن الاسـتمرارية، ولهـذا عدت البنات بأنهن قد خلقن لتعمير بيوت غير بيوتهن، وأبـناء الذكـور أبـناء آبـائهم وأبـناء الإنـاث أبناء أناس آخرين، وفى ذلك يقول الشـاعر: "بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد". وهذه النفسية هـى الـتى كانت أساس تمييز الذكور عن الإناث. انظر فى هذا: الطاهر الحداد: امرأتنا فى الشريعة والمجتمع، الدار التونسية، ١٩٧٢، ص:٣٧.

٢٨- انظـر مـا جـاء بـتقرير المؤتمـر الـدولى للسـكان والتنمـية: م.س.ص: ٢٧ - ٢٨ (٤-١٥): "بـأن تفضيل الأبناء الذكور يمكن أن يحد من مدى حصول الطفلة على الغذاء والتعليم والرعاية الصحية".

٢٩- عـن الدراسـة الـتى تـولى إعدادهـا المجلـس العـربى للطفولـة والتنمـية: م.س.ص ٢٢.

وبمـا أن ثلاثـة أنـواع مـن هـذه الممارسـات لا يلجأ إليها فى الغالب إلا بعد بلوغ البنـت، فإنـنا ارتأيـنا تأجيل الحديث عن أغلبيتها إلى النقطة اللاحقة: العنف الموجه ضد الطفلة فى مرحلة البلوغ.

٣٠- وقـد صنفه رجال الاجتماع بإحدى العادات الاجتماعية الراسخة والمنتشرة فى الـريف أكـثر مـن المـدن، وبـين الأميين أكثر من المتعلمين وبين الفقراء أكثر من الأغنـياء. نـدوة "خـتان الإنـاث مـنظور عـلمى اجـتماعى"، مركز دراسات المرأة

الجديدة، القاهرة ١٩٩٤/٣١/٣. ص ١٥.

٢٦- يوجد ثلاثة أنواع من الختان: ختان الدرجة الأولى والذى يزال فيه الشفرتين الصغيرتين فقط. وختان الدرجة الثانية يزال فيه الشفرتين وأطراف البظر، وختان الدرجة الثالثة ويزال فيه الشفرتين والبظر كاملا، ويسمى بالختان السودانى أو الفرعونى، وتمارس عملية الختان فى مصر من الدرجة الأولى والثانية فقط، أما بالنسبة للثالثة فقلما تمارس فى مصر. عن: مارلين تادرس: "المرأة بين الواقع والقانون فى مصر"، ضمن كتاب جماعى: "المواطنة المنقوصة: تهميش المرأة فى مصر"، الناشر: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٥، ص: ٣٥-٣٦.

وختان الدرجة الثالثة، والمسمى بالختان الفرعونى، معروف فى منطقة شرق أفريقيا، وهو أكثر أنواع الختان خطورة، وأكثرها قسوة ووحشية، وهو ما يعرف بختان "قدب" (QODOB)، وشاع استخدامه فى الصومال وإريتريا والسودان. ويتم فيه إلى جانب القطع والاستئصال إلصاق الجزئين المقطوعين بخيوط مثلما يحدث فى العمليات الجراحية الحديثة لتلتئم. والغرض من هذه العملية الأخيرة هو سد الأجزاء الأساسية. وتختلف طرق عملية "السد" هذه، ففى السودان تستخدم الخاتنة خيوطا من الحرير أو الصوف أو البلاستيك! أما فى الصومال وخاصة فى الأرياف فيستعمل لأداء هذه المهمة "أشواك" أشجار معينة تعرف محليا باسم (MARAAY) أو (QURAC)، ويتم فى الحالتين ترك فتحة صغيرة لتتمكن الفتاة من التبول، ومرور دم الدورة الشهرية وتحتاج الفتاة المختونة بالطريقتين إلى عناية خاصة، حيث تستخدم الأعشاب التقليدية كمراهم تساعد على التئام الجرح. هذا وإن هذا النوع من الختان تنجم عنه مضاعفات ومعوقات كثيرة، سيأتى ذكر لأغلبها عن جريدة المسلمون، السنة الرابعة عشرة. العدد (٦٩٣)، السبت ١٦ مايو ١٩٩٨، ص:٥.

٢٧- عن جريدة المسلمون: الصفحة نفسها.

٢٨- نفسه.

٣٤- عن الدراسة نفسها التى تولى إعدادها المجلس العربى للطفولة، ص: ٢٣.

٣٥- فى جيبوتى والصومال وشمال السودان ومصر، وموريتانيا وكذلك فى اليمن وعمان، وإن يكن بدرجة أقل.

٣٦- جاء فى الدراسة السابقة الذكر نفسها (ص:١٥): "مجموعة من الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية والميدانية تؤكد على خصوصية المهام التى يقوم بها كل من البنت والولد داخل الأسرة، فالولد يقوم بالمشتريات فى الخارج، بالإضافة إلى حمل بعض الأوانى الثقيلة، أما البنت فالأعمال المنزلية، وصيانة الصغار ومساعدة الأم هى التى تطغى على نشاطها. لقد فرض على البنات، مهما تلقيت من دراسة عبء الأعمال المنزلية؛ لأنه ينظر إليها بوصفها مهمة المرأة الأساسية، ومن الضرورى أن تتهيأ لها الفتاة".

٣٧- التنشئة الاجتماعية بمفهومها الواسع هى تعلم الحياة الاجتماعية واكتساب قوانين ومعايير اجتماعية عن طريق المؤسسات (الأسرة - المدرسة وسائل الإعلام). والتنشئة هى أيضا تواصل وتفاعل بين الطفل وبيئته، فهى تمكنه من التكيف مع النسق الاجتماعية، والتعرف على ذاته والتفتح على الآخر، وتؤدى فى آخر المطاف إلى تغيير على مستوى الطفل الراشد. لقد لفت موضوع التنشئة الأسرية للفتيات أنظار الباحثين الاجتماعيين والنفسيين فى إطار التعرف على العوامل التى تسهم فى تشكيل سلوك المرأة، وتحدد قدراتها منذ صباها، وقد أجريت مجموعة من الدراسات فى مجال التنشئة.. فما هو نوع التنشئة الاجتماعية الأكثر انتشارا فى مجتمعنا العربى، بحسبان روابط الدين واللغة والثقافة التى تطبع تصورات وتوجهات المجتمع، منطلقة من نموذج يكاد أن يكون مثاليا، يلجأ إليه الكل.. حول هذا وللمزيد من التفصيل: انظر الدراسة السابقة نفسها : ص: ١٤.

٣٨- انظر عائشة بلعربى: "رهان التغيير: التنشئة التباينية فى المجتمع المغربى"، ورقة قدمت فى ندوة "الأسرة فى العالم العربى"، الأردن ١٥-١٨ ديسمبر ١٩٨٠.

- وبـناء على ذلك يمكن القول بأن التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة تعزز التمييز بين الجنسين. انظر فى هذا:

Aicha Belarbi "Situation de la Petite fille au Maroc" Ed Maghrebines 1992

٣٩- والـتى تمـثل شـكلا مـن أشكال العنف الاجتماعى الواقع على جميع أفراد تلك الأسرة رجالا ونساء. على أن هذا العنف يعاد إنتاجه مرة أخرى داخل الأسرة، بـناء عـلى توزيـع القـوة الداخـلى والخـارجى، فيصبح الأطفال والنساء هم أكثر الفـئات عرضـة للاضـطهاد والقهر. حول هذا وللمزيد من التفصيل، انظر: ليلى عبد الوهاب: م.س.ص: ١٩.

٤٠- بإيجـاز ودون تبسـيط، لأن هـذا الموضـوع دقـيق ويتطلـب شرحه بحثا مستقلاً وقائماً بذاته، وحجم هذه الورقة كذلك لا يسمح إلا بإشارات بسيطة.

٤١- حـول هـذا ولـلمزيد مـن التفصيل: انظـر: محمـد سـعيد العشـماوى: "أصول الشريعة"، مدبولى الصغير، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦، ص: ٣٨، و٥٨.

٤٢- نفسه ص: ٥٨.

٤٣- الصفحة نفسها.

٤٤- ومـن الضـرورى هـنا الوقـوف عـلى حـدود العلاقـة بـين مـا هو قدسى وما هو فقهـى، بـين ما هو شرعى وما هو تشريعى، بين ما هو سماوى وما هو وضعى، بـين مـا هـو إلهـى وبـين مـا هو بشرى؛ لأنه على مستويات متعددة يقع الخلط بيـنهما، ويعـد قدسيا ما لا يتعدى مستوى الاجتهاد البشرى، ويتم التمسك به والاحتماء به واتخاذه تبريرا شرعيا، واستعماله بوصفه سلاحاً.

٤٥- هـذا مـا يؤكـده بعـض الفقهـاء، سـواء فـى مقدمـة مؤلفاتهم أو فى خاتمتها، بقولهـم: "ونحن لا ندعى أن ما فهمناه واعتبرناه قانون الإسلام، صحيح تماما: فـرأى البشـر يحـتمل الصـواب والخطـأ، ولا يمكـن الـزعم بـأن بشـريا منزه عن الخطأ، واجب الطاعة كالوحى الإلهى.

٤٦- تجيـب د.ليـلى عـبد الوهـاب (م.س.ص: ٣٠)، بعـد أن طرحـت السـؤال: أى

الفريقين (فريق مستنير وفريق آخر يتخذ موقفا جامدا متزمتا) كانت لآرائه الغلبة وقوة التأثير؟ والإجابة لا تحتاج إلى شرح أو استفاضة، فواقع المجتمع الذى تتميز أوضاعه بالتخلف الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى، علاوة عل استمرار سيطرة العلاقات الطبقية والأبوية على بناء القوة فى المجتمع والأسرة، لابد وأن تسوده أفكار التيار السلفى المحافظ وآراؤه ، وأن تلقى رواجاً وانتشارا سواء على المستوى الرسمى أو الشعبى.

٤٧- أى الانتقاء من القرآن آيات والاستشهاد بها، دون ربطها بأسباب نزولها، وإخراجها من سياقها، مع اجتزاء هذه الآيات دون ذكر لما ورد قبل هذا الجزء أو بعده من قول كريم، مع إعطائها تفسيرا أو تأويلا يتماشى مع ما رسخته الأوضاع والنظم القائمة على نحو ما سيأتى بيانه.

٤٨- وهبى سليمان غاوجى: "المرأة المسلمة: وليس الذكر كالأنثى"، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨٨، ص: ٤٣ وما بعدها، الفصل الثانى: "وليس الذكر كالأنثى".

٤٩- سورة آل عمران: الآية ٣٨.

٥٠- بحيث وضح كل ذلك وغيره عبر ٣٨ صفحة.

٥١- أبو بكر محمد بن زكريا الرازى: "حمل أحكام الفراسة"، عن وهبى سليمان غاوجى: م.س.ص:٤٨.

٥٢- سورة آل عمران: الآية ٣٨.

٥٣- حول هذا وللمزيد من التفصيل: انظر: الإمام القرطبى: "الجامع لأحكام القرآن"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، المجلد الثانى، الجزء الرابع، ص: ٢٢.

٥٤- وهناك اتجاهات أخرى فى الفكر الإسلامى، تذهب بخلاف هذا الاتجاه، إلى أن الأصل فى الشرع الإسلامى هو المساواة بين الجنسين وأن أحكام الشريعة الإسلامية جاءت للقضاء على كل تفرقة يكون أساسها الجنس أو التمييز بين الذكر والأنثى. لأن من الركائز التى يقوم عليها الدين الإسلامى، وحدة الأصل

وتساوى الجنسين فى المرتبة الإنسانية. ولهذا فالإسلام كفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس، من حيث الأصل الذى تفرع عنه الإنسان: فالجنسان يرجعان كلاهما إلى أصل واحد. وزوج المرأة مخلوق منها وزوجة الرجل مخلوقة منه، وأن كلا الجنسين خلقا من نفس واحدة و.. حول هذا. حول هذه الاتجاهات انظر. فريدة بناني وزينب معادى: مختارات من النصوص المقدسة المرسخة للحقوق الإنسانية للمرأة فى الإسلام مطبعة التومى، الرباط، ١٩٩٥، ص ٦٩ وما بعدها.

٥٥- سورة النحل: الآية:٥٨ و ٥٩.

- والكظيم: الغضبان المملوء حنقا. والتوارى: الاختفاء؛ أى يتوارى من أصل تلك البشارة أياما حتى تنسى قضيته، الهون: الذل، الدس: إخفاء الشيء من أجل تلك البشارة أياما حتى تنسى قضيته. انظر: محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، الدار الجماهيرية، ليبيا، الجزء الرابع عشر، ص: ١٨٤ ١٨٥.
- وجاء عند سيد قطب (م. س. ص:٢١٧٨): ويرسم السياق صورة منكرة لعادات الجاهلية: وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم، مسودا من الهم والحزن والضيق. وهو كظيم، يكظم غيظه وغمه، كأنها بلية. والأنثى هبة الله له كالذكر (...) وإن مجرد تصور الحياه نامية متطورة من نطفة إلى بشر بإذن الله - ليكفى لاستقبال المولود - أيا كان جنسه بالفرح والترحيب وحسن الاستقبال، فالأنثى نفس إنسانية، إهانتها إهانة للعنصر الإنسانى الكريم.

٥٦- أحمد الخمليشى: وجهة نظر: أبحاث ومقالات تتناول موضوعات من: قانون.ح.ش. وضعية الأسرة وتطورها. الاجتهاد الفقهى نظريا وتطبيقيا. الفكر الإسلامى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص: ١٦٦.

٥٧- مثل: الآية:٨ و ٩ من سورة التكوير، والآية: ١٤٠ أو ١٥١ من سورة الأنعام، والآية ٣١ من سورة الإسراء.

٥٨- سورة الشورى: الأية:٤٩ و ٥٠.

٥٩- محمد الطاهر بن عاشور: م.س. الصفحة نفسها.

٦٠- ولقد تكفل الحديث الشريف بشرح هذه البشرى شرحا تطبيقيا عمليا، يفيض عاطفة وحنانا، عندما قال الرسول الكريم: "آية يمن المرأة تبكيرها ببنت"، انظر في هذا. صبحي الصالح: "الإسلام والمجتمع العصري" دار الآداب، بيروت، ط، الأولى، نوفمبر ١٩٧٧ ص: ١٨٩ و١٩٠.

٦١- انظرها في مؤلف: فريدة بناني وزينب معادى م.س.ص.٢٧-٢٩.

٦٢- انظر ما جاء بصدد هذا: عبد الحليم أبو شقة: "تحرير المرأة في عهد الرسالة" دار القلم، الكويت الطبعة الأولى ١٩٩٠، الجزء الأول، ص:١٣، من مقدمة د. يوسف القرضاوى لكتاب المؤلف هذا.

٦٣- يوسف القرضاوى: من مقدمته للمرجع نفسه الصفحة نفسها.

٦٤- وتتناقض مع قوله (ص): "من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها ولم يؤثر عليها ولده أدخله الله الجنة". ومع غيرها من الأحاديث انظر: فريدة بناني وزينب معادى.م.س.ص:٢٧ وما بعدها.

٦٥- حول كل هذا وللمزيد من التفصيل انظر التغطية التى قامت بها مجلة نصف الدنيا" (عدد ٣٤١ السنة السابعة ١٩٩٦/٨/٢٥)، للندوة التى عقدت حول ختان الإناث بجامعة الأزهر. بعنوان. مناظرة عن الختان تتحول إلى خناقة، ص: ١٠ - ١١.

٦٦- وقد نوقشت مؤخرا بقوة في المؤتمر الدولى للسكان والتنمية الذى انعقد بالقاهرة سنة ١٩٩٤.

- وقد أصدر وزير الصحة بمصر قرارا يمنع ختان الإناث. وقد كان شيخ الأزهر- آنذاك - الشيخ محمد سيد طنطاوى من أهم المؤيدين لهذا القرار.

٦٧- من كلام رئيس جامعة الأزهر د.أحمد عمر هاشم. عن المصدر نفسه ص: ١٥.

٦٨- نفسه.

٦٩- بتصرف عن جريدة المسلمون السابقة الذكر مع الإشارة إلى أن هذه المعلومات جاءت بصدد الحديث عن الختان الفرعوني.

٧٠- كذلك تذكر مارلين تادرس: (م.س.ص ٣٦-٣٧)، وهى بصدد الحديث عن الختان فى مصر من الدرجتين الأولى والثانية، بأن نتائج الأبحاث التى أجريت على ختان الإناث قد أظهرت أن له مضاعفات عدة، مثل: الوفاة المباشرة نتيجة النزيف أو الصدمة العصبية، التهاب مكان الجرح نتيجة لعدم التعقيم، والتهابات مزمنة فى المبايض والحوض والقنوات الرحمية التى قد تؤدى إلى العقم، آلام شديدة عند الجماع، صعوبة الارتواء الجنسى نتيجة لاستئصال الأجزاء الحساسة من الجهاز التناسلى.

٧١- انظر ذلك بتفصيل فى كتابنا "تقسيم العمل بين الزوجين فى ضوء القانون المغربى والفقه الإسلامى: الجنس معيارا"، سلسلة منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، مراكش، المغرب، رقم (٩-٩٢/١٩٩٣)، ص: ٢م وما بعدها.

٧٢- انظر ذلك فى كتابنا السابق الذكر ص ١٤ - ١٥ وما بعدهما.

٧٣- للاطلاع على كل هذا، انظر رجاء كتابنا السابق الذكر، وهو فى ٣٥٥ صفحة، وعدد هذه الصفحات يبين أنه من المستحيل معالجة هذا الموضوع فى هذه الورقة. وكذلك بحثنا "مكانة الزوجين داخل النموذج الأسرى القانونى: الثوابت، المتغيرات، الرهانات"، منشورات" نور دار المرأة العربية للنشر" القاهرة، ١٩٩٦، ص:٦٣ وما بعدها.

٧٤- انظر ذلك فى بحثنا: "النساوية: صوت مسموع فى النقاش الدينى"، منشورات مجموعة المرأة والذاكرة، القاهرة، ١٩٩٧.

٧٥- للمزيد من التفصيل: انظر كتابنا "تقسيم العمل..."، م س ص ١٩٨ وما بعدها.

٧٦- يقول الفقه: وقاعدة سد الذريعة تعنى أن الأمر المباح يصبح مكروها أو حراما إذا كان فعله ذريعة إلى فساد أو فتنة، وهى قاعدة فى ذاتها محكمة، ولكن تطبيقها محل اجتهاد واسع واختلاف كبير، وهنا مضلة إفهام ومذلة أقدام كما يقولون. ومن ينظر فى كتب الفقه المتأخرة أو يستعرض تطبيق المسلمين، يلحظ

بوضوح كم ضلت أفهام وذلت أقدام فى تطبيق هذه القاعدة الجليلة، حتى أضحت سيفا مسلطا على كثير من الأحكام الشرعية، فصبغت حياة المجتمع المسلم بصبغة مخالفة لما كان عليه الأمر على عهد النبى (ص). انظر: عبد الحليم أبو شقة: م.س. الجزء الثالث، ص ١٨٣.

٧٧- للمزيد من التفصيل انظر: "دراستنا الحقوق الإنسانية للمرأة بين النص المقدسة والفكر الإسلامى"، ورقة ألقيت ضمن الندوة التى نظمها معهد الدراسات النسائية فى العالم العربى أو برنامج الدراسة المستمرة بالجامعة اللبنانية الأمريكية، بيروت، لبنان، (٢٨-٢٩ مايو ١٩٩٨) - كذلك ورقتنا "الحقوق الإنسانية للمرأة فى الجانب المغيب من الذاكرة الإسلامية"، ورقة ألقيت ضمن الندوة التدريبية العربية الأولى على استراتيجيات حركة حقوق الإنسان التى نظمها مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان. ١٩٩٧.

٧٨- انظر البعض منها فى "مختارات من النصوص المقدسة.."، م.س.ص: ١٤٢- ١٤٧.

- الرجوع كذلك إلى الأبواب الآتية من صحيح البخارى: "كتاب العلم: باب عظة الإمام: النساء وتعليمهن، باب هل يجعل للنساء يوما على حدة فى العلم"، "كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: باب تعليم النبى (ص) أمته من الرجال والنساء مما علمه الله".
- كذلك كتاب: عبد الحليم أبو شقة: م.س: الجزء الثانى، ص: ٤١ وما بعدها.

٧٩- انظر كتاب حسن البنا: "المرأة المسلمة "خرج أحاديثه وراجعه محمد ناصر الدين الألبانى، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص: ١٠ ح الهامش: ٣.

٨٠- ومن الأحاديث الضعيفة كذلك: "اعروا النساء يلزمن الحجال" و "واروا عوراتهن بالبيوت". انظرها عند عبد الحليم أبو شقة. م.س. الجزء الثالث، ص: ٢١٩.

٨١- حول هذا الاتجاه، انظر كتابنا: "تقسيم العمل.."م.س.ص: ١٦٧ وما بعدها.

- وبحثنا: "نساوية صوت مسموع في النقاش الديني" م.س.

٨٢- "ولذلك ربطت به التكاليف الشرعية، أي الأوامر والنواهي. فالمسئولية الدينية لا يتحملها الشخص إلا إذا أدرك مرحلة البلوغ، قد قال الرسول عليه السلام: رفع القلم عن ثلاث... وعن الصبي حتى يحتلم"، عن أحمد الخمليشي: م.س.ص: ١٢٧-١٢٨.

٨٣- ومن هذه العلامات الطبيعية والفسيولوجية: نبات شعر العانة عند كل من الذكر والأنثى، وظهور الحمل عند الفتاة، ويزيد بعض الفقهاء علامات أخرى. وبالرغم من أن اعتماد هذه العلامات لم يعد عمليا الآن، فإن معظم القوانين العربية لا تزال تربط الكثير من الأحكام بالبلوغ دون أن تحدد سنا له. في الوقت نفسه تشترط البلوغ إلى جانب السن لكي تكتمل أهلية الزواج.

٨٤- حول هذا الجسد انظر: كتاب جماعي: "الجسد الأنثوى"، سلسلة مقاربات، نشر الفنك الدار البيضاء، ١٩٩٠ العدد: الرابع.

٨٥- بل إنه في العائلة الأبوية الممتدة كانت البنت تمنع حتى من أن تخلو بنفسها، وتسكن وحدها في غرفة مستقلة داخل البيت، حتى لا تنفلت من الحراسة المستمرة. ونعرف كما تقول د. عائشة بلعربى: إن الغرفة كانت توجد في مكان منعزل في البيت، وكانت مخصصة للذكور فحسب. حيث إن المراهق أو الشاب يمكن له أن يلجها مباشرة من الشارع،دون أن يمر على بهو الدار. انظر مقالتها "صورة الفتاة في الأمثال الشعبية"، ضمن كتاب جماعي: "فتيات وقضايا"، سلسلة مقاربات، بإشرافها. نشر الفنك، الدار البيضاء، المغرب، العدد السادس ١٩٩٤، ص:١٧.

- وقد مر معنا أن الثقافة الشعبية تكرس ذلك: "بنتك لا تعلمها حروف ولا تسكنها غروف".

٨٦- ولهذا فلا يمكن القول بأن هذا الوضع لم يعد له وجود، وأن هذا العنف لم يعد يمارس على الفتاة العربية؛ لأن الواقع يؤكد من جهة أولى أن هذه الممارسة لا تزال قائمة في الكثير من الأسر العربية، كما يؤكد من جهة أخرى أن هناك

دعوة برجوع من خرجن إلى مجالهن ومملكتهن الخاصة.

٨٧- عائشة بلعربى: "صورة الفتاة فى الأمثال الشعبية"، م.س.ص: ٢٢.

٨٨- وبهذا تنطق كذلك الثقافة الشعبية: (زواج البنات سترة)، (الحرث بكرى والزواج بكرى).

٨٩- مثل اليمن والأردن وسوريا وفلسطين، حيث يعد الزواج المبكر ظاهرة شائعة.

٩٠- مجال الانتقاء تحدده العائلة وفقا لمعايير وشروط فرضتها التقاليد والعادات الاجتماعية، مما يجعل عملية الانتقاء تتم داخل دائرة محدودة لا تتعدى المحيط العائلى، والمفاضلة بين أبناء العمومة: فالعرف يقضى بأن البنت لابن عمها أولا، فإن لم يردها كانت للغير من بعده. ويتم الزواج من ابن العم حتى ولو كانت هناك معارضة قوية من طرف الفتاة. وهذا ما يعرف بالزواج المفروض.

٩١- سمى هذا الأسلوب بالأسلوب الغيرى؛ لأن الفرد الذى يهمه الزواج لا يقوم بعملية الانتقاء والاختيار بصفة شخصية، وإنما يقوم بها أحد من الغير عوضا عنه، وهذا الأسلوب ليس حديث العهد، وإنما هو أسلوب قديم قدم النظام الأبوى، وكان تطبيقه من قبل عاما وبدون استثناء على الجنسين معا، وهو أسلوب ينفرد به غالبا رئيس العائلة، الذى يمكن أن يكون الأب أو الذكر الأكبر سنا الذى تعود إليه مهمة الاختيار ومهمة تقرير مصير الطفلة، والذى هو وصيها إلى أن تنتقل لوصاية الزوج؛ ولذا يبقى الاختيار الشخصى بدون اعتبار داخل العائلة، مادام الفرد ليست له كينونة مستقلة بداخلها.

٩٢- بالإضافة إلى الوسائل الأخرى التى سبقت الإشارة إليها، من تنشئة اجتماعية، وتلقين الطفلة لقيم ومفاهيم اجتماعية تكرس دونيتها، وتقديس لمهمتها فى الحياة، وهى أنها خلقت فقط للزوج، ولخدمة الزوج و إنجاب الأولاد وتربيتهم، والفصل بين الجنسين، والحث على احترام المجال والمكان، حتى لا يتم الاتصال، ويتم الاتفاق على الزواج خارج إطار العائلة، وبهذه الوسائل تضمن العائلة رضوخ الطفلة لإرادتها واختيارها، أو بوساطتها يضمن

الأب احترام قراراته، والخضوع لإرادته.

٩٣- انظر المطلب الثانى من المبحث الأول من هذه الدراسة.

٩٤- انظر المطلب الثانى من المبحث الأول من هذه الورقة، ص:١٨ وما بعدها.

٩٥- انظر فى كتابنا: "تقسيم العمل بين الزوجين، م.س.ص: ١٣١ وما بعدها.

- وبحثنا: "النساوية صوت مسموع فى النقاش الدينى، م.س.ص: ١٠ وما بعدها.

٩٦- سورة الأحزاب: من الآية: ٣٣.

٩٧- سورة الطلاق: من الآية: ١.

٩٨- سورة الأحزاب: من الآية: ٥٣.

٩٩- انظر قراءتنا لهذا الاتجاه بتفصيل فى المراجع السابقة الذكر، أما فى هذا البحث فسنكتفى بموجز لتلك القراءة.

١٠٠- فى: "فتح البارى شرح صحيح البخارى"، دار المعارف "الجزء الثامن" ص: ١٠٨.

١٠١- فى "تفسير التحرير والتنوير.."، م.س.. الجزء: ٢٢.

١٠٢- فى: "تحرير المرأة"، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠، ص: ٩٠.

١٠٣- والحجاب فى هذه الآيات يعنى شيئا يحجز بين طرفين، فلا يرى أحدهما الآخر؛ أى تنعدم معه الرؤية تماما. والاحتجاب يعنى أن يكون حديث الرجال الأجانب لنساء النبى (ص) من وراء ستر، فلا يرون شخوصهن، ولذلك فالحجاب لا يعنى لباسا يلبسه إنسان، ولا يعنى ستر بدن المرأة بثياب سابغة كما صار شائعا اليوم على ألسنة الناس ومتداولا فى الكتب الحديثة، التى تسمى للباس حجابا شرعيا. فاللباس ولو ستر جميع بدن المرأة حتى وجهها، فلن يمنع هذه المرأة أن ترى الناس من حولها، ولن يمنع الناس من أن يروا شخص المرأة، وإن تسربلت بالسواد من قمة رأسها مع وجهها حتى أخمص قدميها. حول هذا وللمزيد من التفصيل، انظر. عبد الحليم أبو شقة: م.س.الجزء الثالث، ص: ١٩و ٦٧ وما بعدها، والجزء، الرابع، ص: ١٦.

- وفى الحجاب. انظر: محمد سعيد العشماوى: "حقيقة الحجاب وحجية

الحديث"، مكتبة مدبولى الصغير، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٥، (الطبعة الأولى ١٩٩٣) وهو فى (١٠٧) صفحة.

١٠٤- سورة الأحزاب: الآية: ٥٣.

١٠٥- سورة النور: الآية: ٣١.

١٠٦- سورة النساء: الآية: ١٥. ومن الملاحظ أن هذه العقوبة لمن تأتى الفاحشة شرعت قبل تشريع حد الزنا.

١٠٧- عبد الحليم أبو شقة: م.س.الجزء الأول، ص: ٣٦.

١٠٨- يوسف القرضاوى فى تقديمه لمؤلف عبد الحليم أبو شقة: م.س.الجزء الأول: ص: ١٢.

محمد الغزالى فى تقديمه للكتاب نفسه، يقول (ص: ٥): إن هذا الحديث هو حديث منكر لم يذكره كتاب سنة محترم، ويخالف ما تواتر من القرآن الكريم والأحاديث الصحاح وسيرة النبى الكريم وخلفائه الراشدين.

١٠٩- ومن الأحاديث التى يستشهد بها كذلك فى هذه النقطة، حديث: المرأة إذا تعطرت وخرجت من بيتها فهى زانية، وحديث: والطريق المغنى عن الغيرة أن لا يدخل عليها الرجال وهى لا تخرج إلى الأسواق، وحديث: إن المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وحديث: إن المرأة تقبل فى صورة شيطان وتدبر فى صورة شيطان؛ كناية عن الفتنة المصاحبة لإقبال المرأة وإدبارها، وحديث: ما خلا رجل بامرأة إلا والشيطان ثالثهما أو: لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان. (وبرواية أخرى عن أبى أمامة، عن رسول الله (ص) قال: إياك والخلوة بالنساء. والذى نفسى بيده ما خلا رجل بامرأة إلا دخل الشيطان بينهما، ولأن يزخم رجل خنزيرا متلطخا بطين أو حمأة خير له من أن يزخم منكبيه منكب امرأة لا تحل له. وهذا الحديث ضعيف بل هو ضعيف جدا. انظر مؤلف حسن البنا: "المرأة المسلمة"، م.س.ص: ١٥) هذه الأحاديث - وغيرها كثير - هى من الأحاديث الموضوعة التى تنسب كذبا إلى رسول الله (ص)، والتى يتعين علينا بوصفنا مسلمين عدم الاستشهاد بها. انظره فى كتابنا: "تقسيم العمل بين

الـزوجين.."، م.س.ص: ١٦٠ ومـا بعدهـا، وبحثـنا "النسـاوية صوت مسموع فى النقاش الدينى" م.س.

١١٠- انظـرها عـند عـبد الحلـيم أبـو شـــقة: م.س.الجـزء الـثانى، ص: ٦٧-٦٨، والجزء الثالـث بأكمله (٤٦١) صفحة.

١١١- وقد بالغ كذلك فى تفسير هذه النصوص للحد من حقوق المرأة الشخصية المدنية مـنها والاجتماعـية والاقتصـادية والسياسـية - انظر هذا فى دراستنا: "النساوية صوت مسموع فى النقاش الدينى"، م.س.

١١٢- انظـر كذلـك نمـاذج مـن تطبـيق هـذه القـاعدة من طرف هذا الاتجاه فى الفكر الدينى، فى مرجعنا السابق.

١١٣- ومـن أصحاب هذا الاتجاه: ابن شبرمة، وعثمان اليتى، وأبوبكر الأصم. عن: أحمـد الخمليشـى: "التعليق.."، م.س.ص: ١٣٠، ويحيل فى هذا على: أبى بكر بـن مسعود الكاسـانى: "بدائـع الصـنائع فـى ترتيب الشرائع"، مطبعة الجمالية (مصـر)، ١٩١٠، الجـزء الـثانى، ص: ٢٤٠. وعـلى: محمد أبى زهرة: "الأحوال الشخصية"، مطبعة السعادة، مصر، ص: ١٢٣.

١١٤- أحمد الخمليشى: م.س. الصفحة نفسها.

١١٥- نفسه.

١١٦- ذهـب إلـيه محمـد ابـن حـزم. انظـر: "المحلى"، المكتب التجارى، بيروت، الجزء التاســـع، ص: ٤٥٨ - ٤٦٢. عن أحمد الخمليشى: م.س.

١١٧- سبق ذكرها فى آخر ما كتبناه فى مقدمة هذا البحث.

١١٨- ومن الملاحظ أن القوانين العربية التى نصت على سن مرتفعة، قضت فى الوقت نفسـه بإمكانـية الترخـيص القضـائى للـزواج قبل هذه السن، إذا تحققت فى ذلك مصلحة واضـحة للزوجين: فالفصل الخامس الجديد من مجلة الأحوال الشخصية التونسـية يـنص عـلى: "وإبـرام عقـد الـزواج دون السن المقررة، يتوقف على إذن خـاص مـن المحــاكم. ولا يعطـى الإذن المذكـور إلا لأسـباب خطـيرة وللمصـلحة الواضـحة للـزوجين"، المـادة السابعة من قانون الأسرة الجزائرى تنص على أنه و

"للقاضي أن يرخص بالزواج قبل ذلك لمصلحة أو ضرورة". أما مدونة الأحوال الشخصية المغربية، فقد أجازت للقاضي أن يأذن بزواج الفتى قبل الثامنة عشرة من العمر، إذا خيف العنت؛ والعنت هو الإثم أو الوقوع في أمر شاق، والمقصود به الفساد والزنا، فهل من السهل على القاضي أن يناقش من خاف على نفسه الوقوع في ذلك؟ وهل من السهل عليه أن يتأكد من جدية ادعاء المعنى بالأمر نفسه؟

١١٩- مثل مدونة الأحوال الشخصية المغربية التي تنص في الفصل السادس على أنه "يجب أن يكون كل من الزوجين عاقلا، بالغاً، خالياً من الموانع الشرعية". وفي الفصل الثامن على أنه "تكمل أهلية النكاح في الفتى بتمام الثامنة عشرة، فإن خيف العنت رفع الأمر إلى القاضي وفي الفتاة بتمام الخامسة عشرة من العمر".

١٢٠- للمزيد من التفصيل حول هذه النقطة: انظر أحمد الخمليشي: م.س.ص. ١٣١

١٢١- وهذا ما تطالب به التنظيمات النسائية العربية، حيث ترى أن تزويج الفتاة قبل بلوغها سن الرشد هو من قبيل الزواج المبكر، وأنه على الدول العربية التي صادقت على اتفاقية حقوق الطفل أن تعيد النظر في هذه السن بما يتناسب وهذه المصادقة.

١٢٢- في قوله تعالى: "وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وأتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا، أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا، وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا". (الآيتان ٢٠و٢١ من سورة النساء).

١٢٣- ترى منظمة الصحة العالمية أن مرحلة المراهقة تمتد ما بين العاشرة والتاسعة عشرة من العمر. على حين تمتد مرحلة الشباب ما بين الخامسة عشرة والرابعة والعشرين.

١٢٤- بناء على تقرير منظمة الصحة العالمية، فإن أكثر المراحل أمانا في حياة المرأة لإنجاب الأطفال هي بين (٢٠-٣٠) عاما. "المرأة العربية: لمحة عن التنوع والتغيير"، مجلس السكان الدولي ١٩٩٥، ص ٢٥.

وعالميا يعد الحمل قبل سن العشرين، ولا سيما قبل الثامنة عشرة حملا شديد

الأخطار، ومن الحالات المرضية الشائعة التي تصاحب حمل المراهقات مقدمة الاتعاج: أي تسمم الحمل وعدوى المسالك البولية، وتباطؤ نمو الجنين داخل الرحم، وعسر الولادة بسبب وضع الجنين وحجمه، وعدم التناسب بين حجم الجنين وسعة الحوض، وتمزق الأغشية المبكر، وتدلي الحبل السري، وضائقة الجنين، والنزيف الغزير، وارتفاع معدلات وفيات الأمومة، ووفيات المواليد بعد الولادة، وانخفاض وزن المواليد الأحياء. عن صفاء القسوس: "الأثر السلبي للزواج المبكر على صحة المرأة". ورقة قدمت لورشة العمل التي نظمها اتحاد المرأة الأردنية حول "سن الزواج". عمان: (١٩-٢٠ آيار ١٩٩٨).

وانظر كذلك ما جاء في تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية: م.س.ص: ٥٤ (٧-٤١).

١٢٥- عن أحمد الخمليشي بتصرف: م.س.ص: ٣٤و١٣٠.

١٢٦- للمزيد من التفصيل حول أهمية السن في الزواج من كل هذه النواحي الثلاث، انظر الوثيقة التي أعددناها: "وثيقة المبادئ حول حقوق المرأة في الإسلام: الحقوق الإنجابية، الصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة"، الاتحاد الدولي لتنظيم الأسرة، إقليم العالم العر بي، تونس ١٩٩٥.

١٢٧- عائشة بلعربي، من مقدمة كتاب "فتيات وقضايا" م.س.ص ١٠.

١٢٨- والحديث هنا عن الخطيبين وليس عن الجنسين؛ لأن لا العرف الاجتماعي ولا الفكر الإسلامي، يسمح بأن تتم عملية الاختيار والتعارف قبل مرحله الخطبة.

١٢٩- المذهب الشافعي يشترط لثبوت ولاية الاختيار أن تكون المرأة ثيبا وهي الرواية الثانية لدى الفقه الحنبلي. وهذا الموقف الأخير هو المشهور في المذهب المالكي، حيث إذا كانت المرأة ثيبا فالولاية هي ولاية اختيار، وإذا كانت بكرا فالولاية ولاية إجبار، ولو بلغت من السن ما بلغته: ففي المذهب المالكي- إذا كانت البنت ثيبة بالغة، فلا جبر عليها لأحد، وإن كانت يتيمة ولها ولي، فلا يزوجها وليها إلا بعد أن تبلغ.. وإذا كان لها أب، فإن له أن يجبرها على الزواج

فـى الصـور الآتـية. إذا كانت صغيرة لم تبلغ، سواء أكانت بكرا أم ثيبا. إذا كانت بكـرا ولـو كانـت كـبيرة تعـدت الـبلوغ، مـا لم تكن قد رشدها أبوها، أو تزوجت وبقيـت مـع زوجهـا سنة، ثم انفصلت عنه بموت أو طلاق وهى لا تزال بكرا. إذا كانـت البنـت قـد فقدت بكارتها من غير زواج. إذا كانت مجنونة، بكرا كانت أم ثيـبا وسـواء ثيبـت بـنكاح أو بـزنا. ففـى هذه الحالات يجوز للأب أن يعقد زواج بـناته المذكورات بغير إذنهن، ولا يحتاج إلى رضاهن، ولكن بشرط ألا يكون الزوج الـذى يخـتاره لهـن متصـفا بعاهة كبرص أو جنون، وإلا فلا يحق له أن يجبرهن حينـئذ.. حـول كـل هـذا ولـلمزيد مـن التفصيل انظـر: محمـد الكشبور: "قانون الأحوال الشخصية مع تعديلات ١٩٩٣"، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦، ص: ١٥٦-١٥٧.

- محمـد بـن معجـوز المزغـرانى: "أحكـام الأسـرة فـى الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية"، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٧٧، ص: ٩٧-٩٨.
- وحسـب اتجـاه آخـر فـى الفكـر الإسـلامى، فـإن الإسـلام اعترف للمرأة البالغة الرشـيدة بحقهـا فـى اتخاذ قرار إنشاء أسرة، وبحقها فى اختيار الزوج. فحتى لا تـتعرض الحـياة الزوجية للكراهية والانحلال، اعترف الإسلام - حسب هذا الاتجـاه - لـلمرأة الـبالغة الرشيدة بحريتها فى اختيار الزوج، وبحقها الكامل فـى قبولـه أو عـدم قبوله دون إكراه فى ذلك. فلقد جعل لها حريتها فى اختيار مـن تعاشـره ابـتداء بكرا أم ثيبا، مطلقة أم متوفى عنها زوجها، وجعل العشرة بالمعـروف فريضة على الرجال. حول كل هذا وحول النصوص من القرآن والسنة الـتى بناء عليها توصل هذا الاتجاه إلى ذلك انظر: فريدة بنانى وزينب معادى: "مختارات من النصوص المقدسة"، م.س.ص: ٨١-٩٣.

١٣٠- "فمـن دواعـى المـودة ألا يقدم الزوجان على الارتباط بعقد الزواج إلا بعد التأكد مـن مـيل كـل مـنهما للآخـر، ومـن مقتضـى الرحمة أن يحسن كلاهما العشرة مع بعضـهما (...) عـلى أن الانجـذاب المـادى لـيـس كافـيـا فـى الزواج، بل يلزم أن يوجـد أيضـا توافـق بـين نفـوس الـزوجين، أى أنـه يوجـد - لا أقول اتحادا لأنه

مستحيل – ائتلاف بين ملكاتهما وأخلاقهما وعقولهما. ولا تتأتى معرفة وجود هذا التوافق وعدم وجوده إلا إذا خالط كل منهما صاحبه ولو قليلا. ولا يختلف اثنان على أن الزواج الذى يبنى على هذا التوافق يكون أمرا محترما فى نفوس الزوجين، وتكون عقدته من المتانة بحيث لا يسهل انحلالها، ويكون أيضا موجبا للعفة. وعندى أن كل زواج لا يؤسس على هذا الائتلاف فهو صفقة خاسرة لا خير فيها لأحد من الزوجين، مهما طال أجل الزواج.. ولهذا قال الأعمش: (كل تزويج يقع على غير نظرة فأمره هم وغم)، ولما كان الزواج لا يراعى فيه اليوم هذا الشرط كانت الرابطة بين الزوجين واهية العقد تنحل لأول عرض يطرأ عليها. وأغلب ما يكون من ذلك لا سبب له إلا رغبة كل منهما في الخروج من قيد لا يرى وجها للمحافظة عليه والتنصل من أمر لا قيمة له فى نفسه". قاسم أمين: "تحرير المرأة" دار المعارف، القاهرة، ص: ١٤٠–١٤٣. هل تحقق هذا بعد مرور عدة عقود، والقرن العشرين يشرف على انتهائه؟

١٢١– هذا إذا وقفنا عند حدود منهجيتنا فى هذه الدراسة، وإلا فإن التمييز بين الجنسين، لا يقف عند مرحلة انتهاء الطفولة بالبلوغ، وبداية مرحلة الزواج، بل إن هذا التمييز يستمر بينهما كذلك، منذ مرحلة التفكير فى إنشاء أسرة، واختيار الطرف الآخر لتستمر بينهما أثناء قيام العلاقة الزوجية – إلى يوم الوفاة، إذا استمرت تلك العلاقة إلى ذلك اليوم– وأثناء انتهائها، بل وبعد ذلك فى حالة وجود أبناء. وتستمر العلاقة، والدعم، والتزكية، والشرعنة، بين الميز وبين النسق، والرافد الدينى، والقانون؛ لأن هذا الأخير، الذى ينظم وضعية الجنسين فى الأسرة، هو قانون يتميز بتأسيسه لأفظع أشكال الميز بين الجنسين/الزوجين. وبناء على العلاقة الجدلية بين الميز والعنف، يمكن القول بأن هذا القانون يقنن القهر والعنف بكل أشكاله وأنواعه، وهكذا تستمر معاناة المرأة مع الميز/العنف.

حقوق المرأة بين الفقهى والمدنى

فريدة النقاش

اتسع فى الآونة الأخيرة نطاق إحالة المدنى إلى فقهى فى القضايا السياسية **والاجتماعية والاقتصادية، ولم تكن هذه الإحالة من فعل الحركات السياسية الدينية فحسب وهى التى تسعى لإقامة دولة دينية فى مصر - وقد اشتد عودها (أى هذه الحركات) واتسع نفوذها وأخذت تحتل مساحات أوسع فأوسع من الفضاء الثقافى بشكل خاص - وإنما اتجهت الدولة بدورها إلى المزيد من هذه الإحالات، فأخذت تطلب الفتاوى الدينية رسمياً من الأزهر ودار الإفتاء فى قضايا هى من صميم العلاقات المدنية المرهونة بموازين القوى الاجتماعية، شأن العلاقة بين المالك والمستأجر فى الأرض الزراعية، أو العقود بين الملاك والمستأجرين فى المساكن، أو أرباح البنوك وشهادات الاستثمار، أو ختان الإناث.**

وقد جرى الاعتداد دائماً عند هذه الإحالة بالمادة الثانية من الدستور المصرى التى تنص على أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع.

وحظيت قضايا المرأة وحقوقها بالنصيب الأكبر من هذه الإحالة الدائمة والمتسعة النطاق للمدنى إلى الفقهى، ثم الاحتكام للأخير فى نهاية المطاف.

وفى ميدان حقوق المرأة - لا يمكن الاعتداد بالدستور بوصفه سنداً للمدنى، أى لمبدأى العدل والمساواة بصورة أساسية، وأقصى ما يمكن الوصول إليه هو التأكيد على التأويل الفقهى المستنير والمرن.

وسوف نحتكم إلى الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة بوصفها بلورة عالمية متكاملة لما هو مدنى بالكامل، ولمعنى المساواة التى سوف يستحيل تحقيقها إلا بصورة شاملة لكل الجوانب. والتشريع هو واحد من جوانب كثيرة يقتضى الأمر تغييرها، بالإضافة إلى تغيير الواقع الاجتماعى - الاقتصادى القائم على الاستغلال والظلم.

وقد أصبح مثل هذا التغيير مُلِحاً بعد أن برزت فى الساحتين: الوطنية والقومية، مجموعة من القضايا والمشكلات المستعصية حول أوضاع النساء وحقوقهن، وبدا واضحاً حتى للسلطة الأبوية الاستبدادية الطبقية أنها أوضاع غير منطقية بل ومحرجة، مثل: منع المرأة من السفر إلا بموافقة الزوج مثلاً، أو حبس نساء لأنهن غامرن بقيادة السيارات، أو منع الاختلاط فى المدارس والجامعات، أو تطبيق ما يسمى بنظام الطاعة لأن المرأة ناشز، أو رفض منح الجنسية لأطفال الأم المتزوجة من أجنبى.

إن أوضاع المرأة بعامة تمضى من سيئ لأسوأ عاماً بعد الآخر، وتتكرس مظاهر التمييز ضدها فى المجالات كافة، وهى مظاهر يعجز التقدم الجزئى عن طمسها، خاصة وأننا حين نتحدث عن النساء إنما نعنى ملايين النساء وليس الشرائح والفئات العليا أو الوسطى وحدها.

وسوف تقتصر هذه الورقة على بحث كيف أدت الإحالة الدائمة إلى الفقهى تجنباً للمدنى فى قضايا حقوق المرأة إلى مزيد من إهدار هذه الحقوق على دراسة الوضع المصرى، مع إشارات هنا وهناك للأوضاع فى بلدان عربية وإسلامية، تبين أن الاختلافات والتباينات بين الشرائع والممارسات القانونية والسياسية فى هذه النظم هى اختلافات وتباينات جزئية.

تحفظت الحكومة المصرية على هذه المادة الثانية من الاتفاقية الدولية لإلغاء التمييز ضد المرأة، ومن ثم فهى لم تتقدم منذ صدقت على الاتفاقية أى خطوة للأمام على طريق إدماج مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة فى القوانين والتشريعات.

بل على العكس، فإن قانون العمل الموحد الجديد – وهو بالمناسبة لا يحيل إلى الشريعة الإسلامية فى أى من مذاهبها الفقهية – يبيح فصل المرأة إذا ما أقدمت على الإنجاب لمرة ثالثة استجابة لمطالب سياسات التكيف الهيكلى والتثبيت الاقتصادى، التى هى سياسات انكماش فرضها صندوق النقد الدولى والبنك الدولى على حكومة البلاد.

يميز قانون العقوبات بين الرجل والمرأة فى قضايا الزنا وجرائم الشرف والخيانة الزوجية، سواء بالنسبة لمدة الحبس أو وقائع الإثبات أو المحاكمة، فالرجل

فـى قضـايا الآداب هـو دائماً شاهد تجرى تبرئته، بينما يحكم على المرأة بالحبس رغم أنهمـا شريكان فى الواقعة، وفى حالة الزنا يشترط أيضاً أن يقع بالنسبة للرجل فقط فى بيـت الزوجـية أمـا خارجـه فلا يعد كذلك، أما المرأة فيمكن إلقاء القبض عليها متلبسة ومحاكمتها أياً كان المكان الذى يحدث فيه الزنا.

أما جرائم الشرف (أى قتل النساء من الأسرة) حيث يقوم الأقارب الذكور بغسل العـار، فـإن القـانون يسمح للقاضى بتوقيع عقوبة مخففة على الرجل الذى تعده الأسرة بطلاً.

بـل وإمعانـاً فـى إذلال المـرأة خاصـة فى البيئات الفقيرة المعزولة، غالباً ما تقوم إحـدى النسـاء بـالاعتراف عـلى نفسـها أنهـا هى القاتلة لتفتدى الرجل وتتلقى عقوبة السجن – مدى الحياة – نيابة عنه.

ولا يـنهض التميـيز فـى القـانون الجنائى وقانون العقوبات أيضاً على أساس من الشـريعة فـى مسـألة الـزنا أو القـتل مـن أجـل الشـرف، فالشـريعة تساوى بين الزانى والزانية فى العقوبة، و"القرآن" جرَّم وأد البنات الشبيه بجرائم الشرف الآن.

وهـناك تميـيز قـانونى صـارخ ضـد المـرأة المصـرية، والغالبية العظمى من النساء العربـيات المـتزوجات من أجانبة، حيث تنص المادة الثانية من قانون الجنسية على أن الجنسية المصرية حق لأبناء الأب المصرى.

وهذه المادة من قانون الجنسية لا تخالف فحسب نصوص الدستور المصرى خاصة فـى المـادة الحاديـة عشـرة مـنه، الـتى تقـول إن المصـريين سـواء أمـام القانون، ولكنها تخالف أيضاً أحكام المادة التاسعة من اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة.

فإحالـة هـذا الحـق المدنـى الـذى يترتـب عـلى إعمـال مـبدأ المسـاواة فـى قـانون الجنسـية لـيس إحالـة إلى الفقهـى وإنمـا إلى بنى القرابة والمجتمع البطريركى الراسخ الجذور، الذى ترسخ عبر الزمن بعد سقوط المجتمع الأمومى الذى جرد المرأة من حقوق كـثيرة كانـت تتمـتع بهـا، حيـث كان مبدأ المساواة فى ذلك الزمن القديم سائداً بطريقة فطرية.

وحـين طلبـت مجموعة من النساء المدافعات عن حق أبناء المرأة المصرية المتزوجة

مـن أجنـبى فـى الحصـول عـلى الجنسـية المصـرية - من مسئول كبير أن يتدخل لصالح النساء اللاتى تزوجن من أجانب، وصفهن المسئول بأنهن شبه ساقطات.

وإذا شئنا أن نصـل إلى المسـتوى العميق للمعنى فى هذا التصور فسوف نلمح فيه فكـرة رفـض دخول دم غريب على العشيرة أو الأمة عبر هؤلاء الرجال الغرباء، وقبول المـرأة لهـذا الـدم الغريـب يمـثل سـقوطاً تستحق العقاب بسببه، والعقاب هنا تشريعى وباسـم الجماعـة، إنـه حـرمان أطفـال هـذا السـقوط مـن "شرف" الحصول على جنسية الجماعـة الـتى تمـنع حمايـتها عـن المـرأة الخارجـة عليها بالزواج من أجنبى، ومن ثم يوضع الأطفال فى موضع أبناء السفاح.

وقـبل أيـام قلـيلة كانـت موافقـة الإدارة العامـة لـلآداب، شـرطاً لسفر "الأنثى" لـلخارج، صحيح أن هذا الشرط لم يكن يطبق على كل "الإناث" ولكنه ظل موجوداً حتى ذلك التاريخ (نهاية يوليو ١٩٩٩) حين ألغاه وزير الداخلية.

كذلـك قضـت المحكمة الإدارية العليا بإلغاء قرار إدارى يمنع زوجة من السفر، بـناء على طلب زوجها، كانت الزوجة قد تخلفت عن الحصول على إذن زوجها وعلقت صـحفية قائلـة: هـذا يعـنى أن قـرار السفر لم يعد فى يد الزوج!!! وعلامات التعجب للصحفية.

ورغـم أن هـذا الحكـم يشـكل سـابقة مهمـة تعـتد بهـا النساء قانوناً عند السفر وتعنت الزوج، فلا يزال حق المرأة فى الحصول على جواز السفر مرهوناً بموافقة الزوج أو ولى الأمر، أى أنها يمكن أن تكون ممنوعة من السفر من المنبع.

وقـد تأسـس المـنع مـن السـفر إلا بـأذن رجـل وأحياناً موافقة شرطة الآداب على النظرة لجسد المرأة بوصفها عورة وخطراً كبيراً على الشرف، ولذلك ينبغى أن يظل هذا الجسـد موضـوعاً تحت الرقابة، فهناك فزع ذكورى غامض من أن يكون غياب المرأة عن المراقـبة فرصـة لهـا للعبـث بشـرف الأسرة القبلية - الأمة، وهو الشرف الذى يجرى اختزاله فى جسد المرأة.

ونذكـر فى هذا الصدد أن نظام "صدام حسين" فى العراق أثناء الحرب مع إيران قد أصدر قانوناً يعطى للقضاة حق تبرئة أقارب المرأة حين يقتلونها بسبب جرائم الشرف.

وللمنع من السفر أصول قوية فى الفقه المحافظ ينتقدها الباحثون الإسلاميون المستنيرون، لكنه النقد الذى يدعو إلى تخفيف القيد، والمزيد من المرونة، وليس إلغاء القيود نهائياً على سفر المرأة بحيث تصبح ولية نفسها.

الأحوال الشخصية

تنص المادة السادسة عشرة من الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، على أن:

- "تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة فى كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، وبوجه خاص تضمن على أساس تساوى الرجل والمرأة".

تحفظت الحكومة المصرية على هذه المادة، بما يعنى أنه لا توجد أية نية رسمية لإجراء تغييرات جذرية فى قانون الأحوال الشخصية الذى وضعت مواده الأساسية قبل سبعين عاماً "١٩٢٩"، ولم تجر عليه إلا تعديلات هامشية لا تمس جوهره القائم على التمييز ضد المرأة والمستند إلى الفقهى.

وهناك مجموعة من القضايا الرئيسية يجرى فيها ممارسة التمييز مثل عقد الزواج، وحق العصمة، وحق المرأة فى تزويج نفسها، والطاعة، والنشوز.

الطلاق

وباستثناء القانون التونسى، فإن كل قوانين الأحوال الشخصية فى الوطن العربى تقوم على التمييز، ورغم أنه ليس هناك أى نص قرآنى أو حديث صحيح يحجب عن المرأة حق العصمة، ورغم أن السيدة خديجة رضى الله عنها حين تزوجت الرسول (ص) كانت تحتفظ بعصمتها، صحيح أنها طلبت الزواج منه وتزوجته فعلاً قبل الإسلام، لكنها ظلت محتفظة بعصمتها إلى أن ماتت. وكان للنساء قبل الإسلام حق العصمة، أى أن المرأة ليس لها الحق نفسه فى عقد الزواج الذى هو أقرب إلى عقد الإذعان منه إلى إنشاء علاقة متكافئة بين طرفين متساويين وحرين.

وهناك مئات الآلاف من القضايا المعلقة فى المحاكم بسبب تعنت الرجل ضد المرأة طالبة الطلاق، أو المطلقة الباحثة عن نفقتها ونفقة أولادها، فهناك خمسة

وعشرون محكمة شرعية تنظر كل منها ما بين عشرة وخمسة عشر ألف قضية فى العام.

وفى الممارسة الواقعية صادفتنا عشرات الحالات التى لجأ فيها الزوج إلى نظام "الخلع" من باب ابتزاز الزوجة وأسرتها إن كانت غنية، أو إذلالها إن لم تكن كذلك، بحيث تستدين وتتنازل عن كل ما تملكه، سواء أكان الزوج قد منحه لها حقاً أم أنه ملكها الشخصى. إن المرأة لتفتدى نفسها يمكن أن تقع فى عسر مالى بالغ، خاصة إذا كانت الحياة قد استحالت تماماً مع الزوج.

الولاية على النفس

فإذا جئنا إلى النص الأول من المادة السادسة عشرة من الاتفاقية الدولية لإلغاء التمييز ضد المرأة، التى تطلب ضمان "نفس الحق للمرأة فى عقد الزواج"، فسوف نجد أن المرأة البالغة الرشيد لا تستطيع أن تزوِّج نفسها دون ولى، وهو مشهد معروف ومتكرر فى السينما المصرية حين يأتى المأذون ويضع منديلاً أبيض على يدى رجلين أحدهما الزوج والآخر ولى العروس.

ومن المعروف أن المدرسة الفقهية المعتمدة فى مصر هى المستمدة من المذهب الحنفى الذى يشترط وجود الولى بالنسبة إلى البكر غير البالغة، ولا يصح عقد زواجها دون الولى الذى يكون عادة أبوها.

الطاعة

ينص قانون الأحوال الشخصية المصرى على أنه يجوز للزوج إذا امتنعت الزوجة عن طاعته أن يتوقف عن الإنفاق عليها بدءاً من تاريخ الامتناع، كما تنص المادة الحادية عشرة مكرر المضافة إلى القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥.

غير أن القانون يستثنى من ذلك بعض حالات خروج الزوجة من بيتها ومنها الخروج للعمل المشروع، بشرط أن لا تسيء الزوجة استخدام هذا الحق المشروط، وإلا حق لزوجها أن يطلب منها ترك العمل خارج البيت حفاظاً على مصلحة الأسرة.

والأساس الشرعى لأحكام المادة المذكورة هو ما قررته الشريعة الإسلامية من ارتباط حق النفقة للزوجة بعدم نشوزها.

وقد لخص الإمام "أبو حامد الغزالى" الملقب بحجة الإسلام، مفهومه للطاعة تلخيصاً بليغاً حين قال: "المرأة رقيق لزوجها".

وتقول "عزيزة الهيرى" بأسى: "لقد التقيت بكثير من النساء المحترمات اللاتى ضاعت حياتهن سدى؛ لأن أزواجهن لم يسمحوا لهن بالخروج، وسمعت أيضاً الكثير من القصص حول حالات طلاق كان سببها عصيان الزوجة، ولابد من وضع حد لهذا الاضطهاد الذى لا يصدق، فالرجال لن يتحملوا أبداً حبسهم ولو بضعة ثوان، فى حين أن المرأة حرمت من هذا الحق الأساسى من حقوق الإنسان على مر العصور، وكل هذا تم باسم الإسلام وبموجب مبدأى: الطاعة والقرار فى البيت .."[(١)].

كذلك هو الحال فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنيهم، ويفسر "الشيخ الشعراوى" قوله تعالى: "وللرجال عليهن درجة"، بعدّ هذه الدرجة هى الولاية والقوامة.

" .. ودرجة الولاية تعطينا مفهوماً أعم وأشمل، فكل اجتماع لابد له من قيم، والقوامة مسئولية وليست تسلطاً، والذى يأخذ القوامة فرصة للتسلط والتحكم فهو يخرج بها عن غرضها، فالأصل فى القوامة أنها مسئولية لتنظيم الحركة فى الحياة".
ويضيف :"والله حكيم قادر على أن يقتص للمرأة لو فهم الرجل أن درجته فوق المرأة هى للاستبداد.."[(٢)]

ويحيل العقاد أحقية الرجل فى القوامة إلى التركيب الفسيولوجى لكل من الرجل والمرأة، معتبراً المرأة هى أدنى خِلقياً "بكسر الخاء"، ومعبراً عن موقف ذكورى تسلطى لا علاقة له بالفقه أو الشريعة وإن كان يفسر "وللرجال عليهن درجة تفسيراً بيولوجياً أيضاً"[(٣)]

التبنى

وهناك حكم قرآنى صريح يرفض مسألة التبنى استناداً إلى علاقات "الدم" كأساس للنسب، كذلك فإن النسب يرتب إرثاً، وهكذا لا تستطيع المرأة التى لا تنجب أن تتبنى طفلاً ليس من صلب الرجل الذى تزوجته من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن يكون هذا الطفل قد رضع – دون معرفة المتبنين له – من امرأة تجعله شقيقاً أو شقيقة لمن يتزوجها فيما بعد، والرضاعة أخوة بدورها.

الإرث

وتجمع المذاهب الفقهية المختلفة على التفسير الحرفي لآية الإرث: "وللذكر مثل حظ الأنثيين"، ومع ذلك كان المتدينون العاديون أبعد نظراً وأكثر حنكة من غالبية المفسرين، حين أقدم الذين لم يلدوا إلا البنات على التوصية بكل ثرواتهم أو نقلها وهم أحياء إلى بناتهم، حتى بعض الذين أنجبوا أولاداً وبنات وزعوا ثرواتهم بالتساوي في حياتهم وساووا بين البنت والولد في الإرث معتمدين تأويلات مستنيرة وعصرية على أساس أن التخلي عن الحلال ليس حراماً في الشريعة.

تعدد الزوجات

ورغم أن الإمام محمد عبده قد أفتى في أول القرن في مصر، كما أفتى الشيخ محمود شلتوت في منتصفه بإبطال تعدد الزوجات، وأن القانون التونسي منع هذا التعدد، فلا تزال المذاهب الفقهية المعتمدة التي انحدرت إلينا من القرون الوسطى تدافع عن تعدد الزوجات وتعد إلغاءه افتئاتا على الشريعة.

وذلك رغم أن الواقع نفسه يتجه إلى إبطاله، ففي مسح أجراه المشروع العربي للنهوض بالطفولة بالجامعة العربية وجد أن ظاهرة تعدد الزوجات لا تتجاوز ٤٪ في مصر و٩٪ في موريتانيا، وتبلغ أقصاها في السودان؛ إذ تصل إلى ١٧٪"[٤]. ويبقى تعدد الزوجات سيفاً مسلطاً باسم الفقه على رقاب النساء.

اختيار الزي كحرية شخصية

تجد المرأة السافرة نفسها محاصرة بالفتاوى التي تضيق عليها الخناق، وتحد بصورة معنوية قاهرة من حريتها الشخصية في اختيار الزي الذي ترتديه، وتصادر عملياً حقها في الاختيار.

ورغم أن المستشار "سعيد العشماوي" أثبت في أكثر من بحث أن الحجاب كان مفروضاً فحسب على نساء النبي، فإن الشيوخ الذين يعدون من المستنيرين لا يتوقفون عن تقديم الفتاوى للنساء حول ما يجوز وما لا يجوز لها أن تظهره من الشعر والوجه والكفين.

المسألة الأخطر في الحجاب والنقاب والخمار هي استجابة المرأة نفسها لفكرة

تغطية جسدها بصورة مبالغ فيها بوصفه عورة، وتقبلها لنفسها كعورة، حتى أن الدكتورة "زينب رضوان" أستاذة الشريعة الإسلامية حين أجرت فى بداية الثمانينيات بحثاً كبيراً حول الحجاب فى الجامعة تلقت رداً استوقفها بسبب تكراره وهو أن الفتاة حين تضع الحجاب تشعر براحة نفسية عميقة وتتخلص من قلق كان يساورها كثيراً حول سفورها، أى أن نساء كثيرات يقمن طواعية بقهر أنفسهن واستساغة هذا القهر بوصفه هو الحلال.

العنف

أباح القرآن الكريم صراحة ضرب الزوجة، وتبارى الفقهاء والشيوخ فى تبيان حدود هذا الضرب ومقدار شدته، وأصبح شائعاً جداً فى الأوساط الشعبية وحتى بين الفئات الوسطى والبورجوازية الكبيرة فى المجتمع، أن الرجل الشهم عليه بين الحين والآخر أن يؤدب زوجته، مبرراً ذلك بالشرع، ولا يندر أن نسمع استغاثات النساء – فى كل الأحياء – لأنهن يتعرضن للضرب.

وفى بحث لم تنشر نتائجه بعد حول العنف ضد المرأة، أجاب ما يزيد على ٧٠٪ من عينة الرجال الذين جرى سؤالهم أنه من الضرورى فى بعض الأحيان ضرب الزوجة "لتربيتها"، ومن بين رجال العينة قضاة وأساتذة جامعات ومحامون وصحفيون ومدرسون.

وبطبيعة الحال فإن العنف الذى يقع على المرأة هو أوسع وأكثر تشعباً من مجرد الضرب، وإن كان الإيذاء البدنى هو أظهر هذه الأشكال وصولاً إلى التشويه الجسدى بالختان، والعنف المعنوى بزواج الإكراه أو زواج الفتاة الطفلة، أو حجب وسائل منع الحمل عن المرأة، أو منعها عن الدراسة أو الاغتصاب حتى فى إطار الزواج، وتتم دراسات كثيرة عن زيادة حالات الاغتصاب عامة .. إلخ.

الصحة الإنجابية

يقود غالبية الشيوخ ورجال الدين حملات منظمة ضد وسائل منع الحمل بوصفها هذا المنع هو اعتراض على إرادة الله سبحانه وتعالى، وتؤثر حملاتهم تأثيراً واسعاً على الفئات الشعبية بشكل خاص. وتنظيم الأسرة هو الدائرة التى تخوض فيها الحكومة ما

يشابه الحرب ضد الشيوخ فتساند الأكثر استنارة منهم لإنجاح حملتها ضد الزيادة السكانية التى تدمر خططها للتنمية.

ويرفض الشيوخ من حيث المبدأ فكرة أن تكون المرأة قادرة على السيطرة على جسدها، وعلى عدد مرات حملها؛ لأنها يمكن بذلك أن تفلت من دائرة الوصاية الأبوية - السلطوية التى تتخذ طابعاً دينياً، بل يمكن أن تتحرر جنسياً، بينما تردد ملايين النساء أقوال الشيوخ وترفضن استخدام وسائل منع الحمل، فينجبن مرات كثيرة ويجربن عذاب موت الأطفال .. أو يتعرضن هن للموت الفعلى.

كذلك فإن مفكراً ليبرالياً مثل "العقاد" برر حجب الولاية عن المرأة فى المجال العام مستخدماً الآية القرآنية: "وللرجال عليهن درجة".

ولا يختلف بالنسبة للانتقاص من حقوق المرأة فى كافة الميادين المذهب الشيعى عن المذهب السنى، وفى دراسة لها عن مواد القانون الإيرانى تتوصل الباحثة الإيرانية "قهرا نكيزكار"، إلى أن القوانين الإيرانية لا تبرر الظلم الواقع على النساء فحسب، بل تنظر إلى المرأة دوماً بوصفها الجهة التى تلحق الأذى بالأخلاق والبراءة والفضيلة، وتبقى مصدر قلق واضطراب.

وهذه القوانين تستند إلى تعاريف مبهمة وآراء فقهية غريبة، كلما تعلق الأمر بقانون حفظ الشرف وصيانة العفة وما شابه.

وكل فقيه أو مشرع يذهب مذهباً فى ذلك، وتضيع المرأة بين حابل ونابل فى كل الأحوال، والقوانين فى كثير من جوانبها تتكئ على أكثر التصورات رجعية وتخلفاً بحق المرأة، وتنهل من أشد التفاسير الدينية انغلاقاً وضيقاً فيما يمت بصلة إلى سلوك المرأة وحقوقها ومطالبها، كما أنها تأخذ مأخذ العمل التصورات التقليدية والبائدة الراسخة فى الذهن الشعبى فتسايرها بدلاً من السير فى اتجاه تقويمها وإصلاحها وإحلال جديد عصرى مكانها.."[٥].

خلاصة الأمر أن معظم الفقهاء قد رفضوا تماماً مبدأ مساواة المرأة بالرجل، ولو حتى تدريجياً، كما أن القرآن والسنة لم يساويا بينهما. وهناك الكثير من القوانين والأعراف المختلفة فى الدول الإسلامية مما يكذب الوهم الشائع عن ثقافة إسلامية أو

هويــة واحدة متجانسة أو قانون إسلامى واحد وأمة واحدة، ومع ذلك يتفق الجميع على قهر النساء.

ومع ذلك كما يقول أركون وهو المسلم العلمانى:

"وكـثيراً مـا نسـمع نفـس الكليشـهات المعـروفة والشـائعة عـن مكانـة المرأة فى الإسلام، لذا ينبغى علينا زحزحة التحليلات والتساؤلات نحو أرضية أخرى ومجالات طالما تم تجاهلها حتى الآن..."، ويضيف:

"نسمع بعض أتباع الحركات المذكورة (دعاة النموذج الإسلامى لحقوق الإنسان)، يتـباكون عـلى وضـع المرأة فى بلدان أوربا والغرب وينتظمون لإنقاذها مثلما أنقذوا وضع المرأة فى بلداننا ! !" علامات التعجب لأركون[٦].

ويبرز التناقض فى موقف الحركات الإسلامية والشيوخ حين يدافعون عن حقوق الإنسـان كافة، وعندما يأتى الأمر إلى حقوق المرأة يحاصرونها بشتى القيود بوصفها هى الحرام ذاته.

وسـيادة الفقه الرجعى القادم من القرون الوسطى هو أمر لاشك فيه حتى يومنا هذا فيما يخـص لا قضية المرأة وحدها، وإنما الاستنارة والعقلانية عامة، ومن ضمنها وفى قلبها قضايا المرأة.

فمـنذ طـرد "ابـن رشـد"، وأحرقت كتبه قبل ثمانية قرون ظلت قضايا الاستنارة والعقلانـية وحقـوق المـرأة هشـة وعرضـة دائمـاً للإيذاء، فقد طرد "نصر حامد أبو زيد" لأنـه كباحـث فـى علوم القرآن خاض بكل قوته وعدته العلمية فى ميدانين معاً، حقوق المرأة، وفصل الدينى عن المدنى أى العلمانية، فكان الاستبداد له بالمرصاد.

ومـع ذلـك علينا أن نتعامل بحذر مع الفكرة الصحيحة القائلة: إن الدين فى حد ذاتـه ينـتقص مـن حقوق المرأة، وأن هذا هو السبب الرئيسى فى تخلفها، فليست هناك ديانـة سماويـة أو أرضـية تفـوق الديانـة الـيهودية فـى احتقارها للمرأة والانتقاص من حقوقهـا بل وإذلالها، ومع ذلك فإن وضع المرأة فى القانون وفى الحياة العامة فى الدولة العبرية هو أكثر تقدماً بما لا يقاس من وضعها فى البلدان العربية والإسلامية.

إن مستوى التطور التاريخى الاقتصادى – السياسى يلعب دوراً حاسماً فى قضية

تحريـر المرأة التى أصبحت (أى المرأة) منذ انهيار المجتمع الأمومى والمشاعية البدائية جـزءاً مـن الملكـية الخاصـة للـرجل، تلـك الملكـية الخاصـة الـتى أخذ الفقهى يقدم لها تفسيرات إلهية.

وكان تقدم المرأة فى المجالات المختلفة، وإطلاق قدراتها وإثباتها لذاتها قد هدد دائمـاً الـنظام الاجـتماعى القـائم عـلى الامتـيازات، وزرع الخـوف فـى قلـوب الـرجال المحـافظين والقـائمين عـلى هذا النظام؛ لأن الامتيازات التى يحظون بها فى ظل النظام الطـبقى – الأبـوى أصبحت موضوعاً للتساؤل، وليس هناك سلاح أقوى وأمضى من الدين لحماية هذه الامتيازات والسعى لتأييدها بكل الطرق.

وإذا كـان نصيبنا نحن النساء المسلمات من التمييز يزداد وطأة بإضافة الفقهى إلى الـثقافى الموروث، فإن هذه الحقيقة السافرة لا تنفى أن للتمييز طابعاً عالمياً لا يزال رغم الفروق التى هى نسبية هنا وهناك.

إنهـا إذن معـركة شـاملة عـلى المـرأة المسـلمة أن تخوضـها بمسـاندة الـرجال المستنيرين وفقهـاء الهـامش الذيـن جـرى قمعهم على مر العصور شأنهم شأن النساء، والذيـن يتسمون بالـنزاهة والـتجرد، ويـرون أن مـبدأ أساسـياً لابد أن يحكم العلاقات الاجتماعية هو مبدأ تساوى البشر جميعاً أمام الله.

ولكـن المعركة فى ميدان الفقه المستنير والتأويل التقدمى للقرآن والسنة لن يكتب لهـا النجاح دون أن تؤسس الحركات النسائية بصبر ودأب لمرجعية جديدة تنهض على المدنـى وحـده، وإلى أن تصـل إلى إسـقاط مادة دين الدولة نـهائياً من الدستور، فإن المدنى وحـده يتمـثل فـى أرقـى شكل له فيما يخص حقوق المرأة، وهو الاتفاقية الدولية لإلغاء كـل أشـكال التمييز ضد المرأة، ولابد أيضاً أن تصبح حركة تحرير المرأة فى المجتمعات العربية والإسلامية جزءاً عضوياً من الحركة العالمية.

ذلـك أنـه إذا لم يتسـع نطـاق هـذه المرجعـية المدنـية ويكسـب أنصاراً جدداً على الـنطاقين: العـالمى والمحلى، ومن خارج أوساط المثقفات والمثقفين المعزولين، سوف يظل الفقهـى المحـافظ مستبداً بنا وممسكاً برقابنا ومستنداً إلى حال التدهور العام فى الوطن العـربى ومحـوره التسـلط والاستبداد السياسى والاستغلال الكثيف للجماهير الواسعة، التى تتقبل هذا الاستغلال أحياناً باسم الدين.

إن كـون الشـريعة الإسـلامية هـى المصـدر الرئيسـى للتشريع، يعنى الإقرار بأن هـناك مصـادر أخـرى على الحركات النسائية وحركات حقوق الإنسان أن تتمسك بها، أى بهـذه المصـادر الأخـرى، وتقـوم بعملية "تعريب" - لا أقصد ترجمة - وإنما توطين لهـا، وخاصـة الاتفاقـية الدولـية لإلغـاء كـل أشـكال التمييز ضد المرأة؛ ذلك أن نموذج العدل والمساواة ليس نموذجاً مسبقاً أو قائماً بصورته الكاملة والمبتغاة فى أى مكان، بل سيكون نـتاجاً لعملـية نضـالية وصراعية طويلـة، ولـيس نقـلاً لما هـو جاهز فعلاً فى الغـرب، وإن كـان الغـرب فى مرحلة حداثته قد حرر الفرد من قيود العصور الوسطى، وكسـبت المـرأة كـثيراً بذلـك فـى سياق كفاحها من أجل تحرير نفسها، بينما بقيت فى العـالمين: العـربى والإسـلامى، تكـاد تـراوح مكانهـا رغـم كـل الخطـوات الكبرى التى قطعـتها، حيـث تلعـب الآن القـوى السـلفية والمحافظـة الغنـية جداً بعائد النفط دوراً مركزياً.

وكما يقول أركون فى موضع آخر:

"كـلما راحـوا يؤدلجـون المقـدس التقليدى الموروث لأهداف سياسية، كلما تفاقم وضع المـرأة وتدهـورت مكانـتها عـلى المستويين: الإثنوجرافى والإسلامى من التراث، وكلما أصبح المرور إلى حالة الحداثة صعباً وشاقاً.."(٧).

وإذا كانـت المساواة هدفاً فى ذاتها فإنها أيضاً وسيلة ملايين النساء للمشاركة فى صنع السياسات المحلية والوطنية والقومية والعالمية، وصولاً إلى العدل والإنصاف.

الهوامش

١- عزيزة الهبرى، مصدر سابق ص ١٨.

٢- محمد متولى الشعراوى، مصدر سابق ص٥٨.

٣- عباس محمود العقاد، "المرأة فى القرآن"، نهضة مصر ،ب.ت،ص١١،١٠.

٤- ندوة الإعلاميين فى دمشق، مصدر سابق.

٥- بوادر حركة نسوية فى إيران، نزار أجرى، جريدة الحياة، ٩٩/٧/١١، ص ٢٠.

٦- محمد أركون، مصدر سابق، ص ١٢٥.

٧- أركون، مصدر سابق، ص ٢٨.

وضع المرأة فى التشريعات المصرية

فوزية عبد الستار

لم تصل المرأة المصرية إلى الوضع المتميز الذى اتخذته فى التشريعات المصرية إلا بعد كفاح طويل تحملته جيلا بعد جيل فى قوة وإصرار وصلابة.

وقد بدأت رحلة الكفاح فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، حيث نادت مجموعة من السيدات الفضليات بتحرير المرأة، وأصدرن فى نهاية القرن التاسع عشر مجلة خصصت للدفاع عن المرأة، والمطالبة بفتح طريق العلم والعمل أمامها ومنحها حقوقها السياسية.

واسنمرت مسيرة الحركة النسائية فى القرن العشرين على يد مجموعة مناضلة ثائرة من السيدات المصريات.

ولعل من الإنصاف أن نذكر أن المرأة المصرية لم تقف وحدها على طريق الكفاح؛ وإنما شاركها ومهد لها الطريق رجال شرفاء ومفكرون أمناء من بينهم قاسم أمين الذى دعا إلى تحرير المرأة، وكان لكتاباته فى هذا المجال أقوى الأثر فى تحقيق النهضة النسائية، ومن أشهر تلك المؤلفات كتاب تحرير المرأة الذى صدر سنة ١٨٩٩. ولذلك فإن حصول المرأة المصرية على حقوقها إنما كان وليد كفاح مرير للمرأة ساندها فيه بصدق وبقوة بعض المفكرين من الرجال، فجاء ثمرة كفاح مشترك بين عنصرى الأمة: المرأة والرجل.

وقد انتهى المطاف بالمرأة المصرية إلى الوضع الحالى، وهو وضع متميز تغبطها عليه كثير من نساء العالم، وهو ما سوف نعرضه بالتفصيل فى ورقة البحث.

أولا : المرأة فى الدستور

قرر الدستور مبدأ المساواة بين المرأة والرجل، حيث تنص المادة ٤٠ منه على أن: "المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا

تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة". ومقتضى هذا النص أن تتمتع المرأة بالحقوق التى يتمتع بها الرجل، ومن ذلك حق التعليم، وحق العمل، وحق الترشيح، وحق الانتخاب، وحق تكوين الجمعيات، وحق الانتماء إلى النقابات.

كذلك تلتزم المرأة بما يلتزم به الرجل من واجبات مثل: أداء الضرائب والمساهمة فى الحياة العامة والحفاظ على الوحدة الوطنية وصيانة أسرار الدولة.

وتقديراً لدور المرأة الفعال فى حركة المجتمع ونموه وتحضره فقد نصت المادة (١٠) من الدستور على حماية الأمومة، وجعلت كفالة هذه الحماية التزاما على الدولة، فقد نصت على أن: "تكفل الدولة حماية الأمومة والطفولة، وترعى النشء والشباب، وتوفر لهم الظروف المناسبة لتنمية ملكاتهم".

وانطلاقا من حرص الدولة على أن تهيئ للمرأة المناخ الصالح لأداء دورها المزدوج فى المجتمع، دورها فى الأسرة كزوجة ترعى الأسرة وهى نواة المجتمع، ودورها فى المجتمع، كعامل منتج بناء، انطلاقا من ذلك، فقد حرص الدستور على أن ينص فى المادة (١١) منه على أن" تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع، ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية".

ثانيا: وضع المرأة فى القوانين المختلفة

القاعدة أن القوانين يجب أن تدور فى فلك الدستور، ومن ثم كان من المنطقى أن تضع القوانين من النصوص ما يكفل التجاوب مع الدستور.

ويقتضى ذلك أن نبحث وضع المرأة فى القوانين الآتية:

١- القوانين التى تنظم الحقوق السياسية.

٢- قوانين العمل وقانون الطفل.

٣- القانون المدنى.

٤- قانون الأحوال الشخصية.

٥- القانون الجنائى.

(١) المرأة فى القوانين التى تنظم الحقوق السياسية

لم تميز القوانين التى تنظم الحقوق السياسية بين الرجل والمرأة، وإنما قررت المساواة بينهما فى مباشرة هذه الحقوق؛ وذلك إعمالا لحكم الدستور. فقد نصت المادة (١) من القانون رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦ بتنظيم مباشرة الحقوق السياسية على أنه: "على كل مصرى ومصرية بلغ ثمانى عشرة سنة ميلادية أن يباشر بنفسه الحقوق السياسية الآتية:

أولا : إبداء الرأى فيما يلى :

١- الاستفتاء الذى يجرى لرئاسة الجمهورية.

٢- كل استفتاء آخر ينص عليه الدستور.

ثانيا : انتخاب أعضاء كل من :

١- مجلس الشعب.

٢- مجلس الشورى.

٣- المجالس الشعبية المحلية.

كذلك سوّى القانون المشار إليه بين الرجل والمرأة فى وجوب القيد فى جداول الانتخاب. فنصت المادة (٤) على أنه: "يجب أن يقيد فى جداول الانتخاب كل من له مباشرة الحقوق السياسية من الذكور والإناث".

كما أنه قرر فى المادة ٣٩ منه معاقبة كل من كان اسمه مقيدا بجداول الانتخاب وتخلف لغير عذر عن الإدلاء بصوته فى الانتخاب أو الاستفتاء وذلك دون تمييز بين الجنسين.

كذلك، جاء القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ فى شأن مجلس الشعب مقررا المساواة بين المرأة والرجل فى حق الترشيح لعضوية مجلس الشعب، حيث اكتفت المادة الخامسة منه فى الشرط الأول من الشروط التى تتطلبها فيمن يرشح نفسه لعضوية مجلس الشعب بأن يكون مصرى الجنسية من أب مصرى ولم تتطلب أن يكون من الذكور،(وذلك خلافا لقانون العمد والمشايخ الذى صدر سنة ١٩٧٨ واشترط فى المادة (٣) منه أن يكون المرشح لمنصب العمدة من الذكور. وقد كان للمرأة وقفة قوية فى هذا الصدد

عندما عرض مشروع تعديل القانون المذكور على المجلس فى شهر إبريل سنة ١٩٩٤ حين أثارت القول بعدم دستورية هذا النص، وطالبت بضرورة التزام أحكام الدستور التى تقرر المساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات العامة، وتمت الاستجابة لندائها وألغيت من نص المادة (٣) عبارة "من الذكور" ليصبح حق شغل منصب العمدة مقررا للرجال والنساء على حد سواء).

(٢) المرأة فى قوانين العمل

يحكم ميدان العمل فى مصر عدة قوانين فى مقدمتها قانون نظام العاملين المدنيين فى الدولة رقم ٤٧ لسنة ١٩٧١، وقانون العمل رقم ١٣٧ لسنة ١٩٨١، وقانون الطفل رقم ١٢ لسنة ١٩٩٦.

وقد حرصت هذه القوانين على تحقيق المساواة بين العاملين من الرجال والنساء فى إطار ما ذهب إليه الدستور فى المادة ١١ منه: "من ضرورة أن تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع، ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسية و الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية".

فقد قرر قانون نظام العاملين المدنيين فى الدولة المساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات الوظيفية، وقرر بعض القواعد الخاصة بالمرأة تحقيقا للإلزام الدستورى بأن تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع، من ذلك أنه يجوز للسلطة المختصة الترخيص للعاملة بأن تعمل نصف أيام العمل الرسمية وذلك مقابل نصف الأجر المستحق لها. وتستحق، فى هذه الحالة نصف الإجازات الاعتيادية والمرضية المقررة لها (المادة ٧٢).

وقد حرص قانون العمل على تأكيد المساواة بين المرأة والرجل فنصت المادة ١٥١ منه على أنه: "مع عدم الإخلال بأحكام المواد التالية تسرى على النساء العاملات جميع النصوص المنظمة لتشغيل العمال دون تمييز فى العمل الواحد بينهم".

كذلك نص قانون العمل على عدة قواعد لرعاية المرأة من ذلك:

١- منع تشغيل النساء فى الفترة ما بين الساعة الثامنة مساء والسابعة صباحا إلا على سبيل الاستثناء (المادة ١٥٢).

٢- منع تشغيل النساء فى الأعمال الضارة بهن صحيا أو أخلاقيا وكذلك فى الأعمال الشاقة أو غيرها من الأعمال التى يحددها وزير القوى العاملة (المادة ١٥٣).

كما أنه لا يجوز تشغيل المرأة العاملة خلال الأربعين يوما التالية للوضع (المادة ١٥٤).

كذلك ينص قانون الطفل رقم ١٢ لسنة ١٩٩٦ فى الفصل الثانى من الباب الخامس على أنه:

١- للعاملة فى الدولة والقطاع العام وقطاع الأعمال العام والقطاع الخاص الحق فى إجازة وضع مدتها ثلاثة أشهر بعد الوضع بأجر كامل. ولا تستحق العاملة هذه الإجازة لأكثر من ثلاث مرات طوال مدة خدمتها (المادة ٧٠).

٢- للعاملة فى الدولة والقطاع العام وقطاع الأعمال العام الحصول على إجازة بدون أجر لمدة سنتين لرعاية طفلها. وتستحق ثلاث مرات طوال مدة خدمتها.

واستثناء من أحكام قانون التأمين الاجتماعى تتحمل الجهة التابعة لها العاملة باشتراكات التأمين المستحق عليها وعلى العاملة وفق أحكام هذا القانون، أو أن تمنح العاملة تعويضا عن أجرها يساوى ٢٥٪ من المرتب الذى كانت تستحقه فى تاريخ بدء فترة الإجازة، وذلك وفقا لاختيارها.

وفى القطاع الخاص يكون للعاملة فى المنشأة التى تستخدم خمسين عاملا فأكثر الحق فى الحصول على إجازة بدون أجر لمدة لا تتجاوز سنتين؛ وذلك لرعاية طفلها، ولا تستحق هذه الإجازة لأكثر من ثلاث مرات طوال مدة خدمتها (المادة ٧٣).

٣- يكون للعاملة التى ترضع طفلها خلال السنتين التاليتين لتاريخ الوضع - فضلاً عن مدة الراحة المقررة - الحق فى فترتين أخريين لهذا الغرض لا تقل كل منهما عن نصف ساعة، وللعاملة الحق فى ضم هاتين الفترتين، وتحسب هاتان الفترتان من ساعات العمل، ولا يترتب على ذلك أى تخفيض فى الأجر (المادة ٧١).

٤- على صاحب العمل الذى يستخدم مائة عاملة فأكثر فى مكان واحد أن ينشئ دارا للحضانة، أو يعهد إلى دار للحضانة برعاية أطفال العاملات بالشروط

والأوضاع التى تحددها اللائحة التنفيذية وتلتزم المنشآت التى تقع فى منطقة واحدة وتستخدم كل منها أقل من مائة عاملة أن تشترك فى تنفيذ هذا الالتزام (المادة ٧٣).

ولعل من أهم ما قررته قوانين العمل فى مصر هو المساواة بين المرأة والرجل فى الأجور والمرتبات، وهى مساواة لم تتحقق فى كثير من الدول المتقدمة حتى الآن.

(٣) المرأة فى القانون المدنى

يسوّى القانون المدنى بين المرأة والرجل فى جميع الحقوق المدنية، فللمرأة ملكيتها الخاصة لا يشاركها فيها الزوج، وللمرأة حرية التصرف فى أموالها دون أى قيد، وهى تحتفظ باسم أسرتها مدى الحياة فلا تفقده بالزواج كما هو الحال فى بعض الدول، حيث تفقد الفتاة اسم أسرتها بالزواج لتحمل اسم أسرة زوجها. وللمرأة ذمتها المالية المستقلة التى تظل على استقلالها بعد الزواج خلافا لكثير من النظم الأجنبية التى يترتب فيها على الزواج اندماج الذمتين الماليتين للزوجين فى ذمة مالية واحدة مشتركة يديرها الزوج.

(٤) المرأة فى قانون الأحوال الشخصية

وضع قانون الأحوال الشخصية – رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ المعدل بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥– للمرأة بعض الأحكام التى تحقق لها الاستقرار النفسى والعائلى وتحفظ لها كرامتها، وترعى أمومتها ومشاعرها. ومن ذلك:

(أ) أجاز القانون المشار إليه للزوجة التى تزوج عليها زوجها بأخرى أن تطلب التطليق إذا لحقها ضرر مادى أو أدبى يستحيل معه دوام العشرة بين أمثالهما ولو لم تكن قد اشترطت على زوجها فى العقد ألا يتزوج عليها، ويسقط حق الزوجة فى طلب التطليق لهذا الضرر بمضى سنة من تاريخ علمها بهذا الزواج ما لم تكن قد رضيت بذلك صراحة أو ضمنا. كذلك أجاز للزوجة الجديدة إذا لم تكن تعلم أن زوجها متزوج بسواها ثم ظهر أنه متزوج، أن تطلب التطليق (المادة ١١ مكررا). وهذا النص يحافظ على كرامة المرأة؛ حتى لا تشعر بالقهر فى حياة زوجية تشاركها فيها زوجه أخرى.

(ب) ألغى القانون قهر الزوجة على العودة إلى منزل الزوجية، وقرر أنه إذا امتنعت الزوجة عن طاعة الزوج دون حق توقف نفقة الزوجة من تاريخ الامتناع، وهى تعتبر ممتنعة دون حق إذا لم تعد إلى منزل الزوجية بعد دعوة الزوج إياها للعودة بإعلان على يد محضر لشخصها أو من ينوب عنها. (المادة ١١ مكررا ثانيا).

(جـ) قرر القانون للزوجة المدخول بها إذا طلقها زوجها دون رضاها ودون سبب من قبلها استحقاق متعة – فوق نفقة العدة – تقدر بنفقة سنتين على الأقل – مع مراعاة حالة المطلق وظروف الطلاق ومدة الزوجية.

(د) كذلك قرر القانون أن ينتهى حق حضانة النساء ببلوغ الصغير سن العاشرة وبلوغ الصغيرة اثنتى عشرة سنة، وأجاز للقاضى بعد هذه السن أن يأمر بإبقاء الصغير حتى سن الخامسة عشرة والصغيرة حتى تتزوج فى يد الحاضنة إذا تبين أن مصلحتها تقتضى ذلك (المادة ٢٠) ولا شك أن هذا النص فيه رفق كبير بمشاعر الأمومة ورعاية لضعف الطفولة.

(هـ) ألزم المشرع الزوج المطلق بأن يهيئ لصغاره من مطلقته ولحاضنتهم المسكن المستقل المناسب، فإذا لم يفعل ذلك خلال مدة العدة، استمروا فى شغل مسكن الزوجية المؤجر دون المطلق مدة الحضانة.

وإذا كان مسكن الزوجية غير مؤجر كان من حق الزوج المطلق أن يستقل به إذا هيأ لهم المسكن المستقل المناسب بعد انقضاء مدة العدة.

ويخير القاضى الحاضنة بين الاستقلال بمسكن الزوجية وبين أن يقدر لها أجر مسكن مناسب للمحضونين ولها.

فإذا انتهت مدة الحضانة فللمطلق أن يعود للمسكن مع أولاده إذا كان من حقه ابتداء الاحتفاظ به قانونا (المادة ١٨ مكررا ثالثا).

(٥) المرأة فى القانون الجنائى

وحتى فى مجال المرأة المتهمة أو المجرمة نجد المشرع يقرر، رعاية لها، بعض الأحكام، من ذلك:

(أ) يقرر قانون الإجراءات الجنائية أنه لا يجوز أن يتولى تفتيش المرأة المتهمة إلا أنثى تندب لذلك (المادة ٢/٤٦).

(ب) الأصل في عقوبة الأشغال الشاقة أن تنفذ في الليمان، وقانون تنظيم السجون رقم ٣٩٦ لسنة ١٩٥٦يقرر ألا تنفذ هذه العقوبة على النساء في الليمان وإنما في السجون العمومية؛ وذلك على أساس أن المرأة أقل تحملا لنظام الليمان من الرجل.

(جـ) حرص القانون المشار إليه على كرامة المرأة المحكوم عليها، فقرر أن تفتيش النساء المسجونات - حتى لا يحملن نقودا أو ممنوعات - لا تقوم به إلا سيدة، كما أن الإشراف الإدارى على سجن النساء يعهد به إلى السيدات دون الرجال.

(د) وضع القانون المشار إليه قواعد خاصة لرعاية المرأة الحامل التى يقضى عليها بعقوبة، فنص على أن تعامل المسجونة الحامل ابتداء من الشهر السادس معاملة طبية خاصة من حيث الغذاء والتشغيل والنوم؛ حتى تضع حملها وتمضى أربعون يوما على الوضع، كما قرر أن يبقى معها طفلها حتى يبلغ سنتين من العمر.

(هـ) يقرر قانون الإجراءات الجنائية أنه يجوز للنيابة العامة تأجيل تنفيذ العقوبة المقيدة للحرية على المرأة الحامل فى الشهر السادس من الحمل إلى ما بعد شهرين من وضع حملها (المادة ٤٨٥).

(و) كذلك المرأة الحامل التى حكم عليها بعقوبة الإعدام يوقف تنفيذ العقوبة عليها إلى ما بعد شهرين من وضعها (المادة ٤٧٦ من قانون الإجراءات الجنائية والمادة ٢٨ من قانون تنظيم السجون). والحكمة من ذلك ألا يمتد أثر العقوبة إلى الطفل وهو إنسان برىء.

أوجه القصور بالنسبة لوضع المرأة فى التشريعات المصرية

بعد أن بينا ما تتمتع به المرأة من حقوق، يثور - استكمالا للبحث - سؤال

هـام، هـل حصـلت المـرأة عـلى كل حقوقها؟ وهل المساواة التى تقررها نصوص القوانين تتحقق فى الحياة العملية؟

مـن الإنصـاف القـول بـأن وضـع المرأة في القوانين المصرية يعتبر وضعا متميزا، لاسـيما إذا قـورن بوضـع المـرأة فـى كـثير مـن الدول الغربية، ومع ذلك فلا يزال هناك بعـض أوجـه القصـور، نـرجو أن تـبذل الجهـود لـتداركه، ونضـرب عـلى ذلـك بعض الأمثلة:

(١) فى مجال القضاء

عـلى الـرغم مـن أن المـرأة المصـرية قـد نزلت إلى ميدان العمل بكل ثقة واقتدار، وأثبتـت نجاحهـا وتفوقها فى كل الميادين التى طرقتها، وانتزعت إعجاب الجميع، إلا أنهـا لا تـزال - أيا كانت درجة كفاءتها - طريدة ساحة القضاء، فلا يزال باب القضاء موصـدا فـى وجه المرأة المصرية، وذلك على الرغم من أن قانون السلطة القضائية رقم ٤٦ لسـنة ١٩٧٢ لم يشترط الذكورة بين الشروط التى تضعها المادة ٣٨ منه لمن يتولى القضاء. ويعـنى ذلـك أن نصـوص هذا القانون لا تحول بين المرأة وبين تولى منصب القضاء، ومع ذلـك فهـناك إصـرار على عدم تعيين المرأة فى هذا المجال استنادا إلى أن هذا يرجع إلى اعتبارات الملاءمة التى تقدرها جهة التعيين.

(٢) نصوص ظاهرها الرحمة

هـناك بعـض النصـوص الـتى تبدو فى صالح المرأة، ولكنها تؤدى فى الواقع وفى المـدى الطويل إلى تقهقر مسيرة المرأة، وعرقلة تقدمها، وحصر دائرة نشاطها وتفوقها، من أمثلة ذلك:

المـادة ٧٢ مـن قـانون نظـام العاملين فى الدولة التى تجيز الترخيص للعاملة بأن تعمـل نصف أيام العمل الرسمية وذلك مقابل نصف الأجر المستحق لها. فهذا النص إذا طـبق عـلى نطـاق واسـع سيجعل من المرأة عنصر تختلف وكساد بدلا من أن تكون عنصر تقـدم وإنتاج؛ لأن من المؤكد أن هذا النظام لن يحقق انتظاما لسير المرفق الذى تعمل فيه المرأة، بحيث يصبح وجودها غير مرغوب فيه فينحسر دورها مع مضى الزمن.

(٣) قانون الجنسية

مشكلة أخرى تخل بميزان العدالة فى المجتمع، وتعانى من و طأتها آلاف السيدات تتعلق بقانون الجنسية، رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ الذى يقرر أن الجنسية المصرية تثبت للطفل الذى يولد لأب مصرى ولو على أرض أجنبية أو من أم أجنبية، لكنها لا تثبت للطفل الذى يولد لأم مصرية ولو على أرض مصر، مادم الأب غير مصرى. وقد نشأ عن هذا الوضع وجود عشرات الألوف من الأبناء فى مصر يمثلون مأساة كبيرة فهم قد ولدوا لأمهات مصريات، وربما ولدوا على الأرض المصرية، ونشأوا فى مصر يشعرون بكل الانتماء للأرض والأهل، ولكن المجتمع المصرى يلفظهم ويضن عليهم بنعمة الانتماء القانونى إليه، فهم محرومون من جميع الحقوق السياسية والمدنية، ولنا أن نتصور مدى المعاناة التى تتحملها الأمهات ويتحملها هؤلاء الأبناء الغرباء فى وطنهم.

ولعل من الملائم أن يقرر القانون منح هؤلاء الأبناء الجنسية المصرية بقيود معينة تضمن انتماءهم لمصر، من ذلك على سبيل المثال أن تمنح الجنسية لأبناء الأم المصرية إذا تحققت الشروط الآتية:

١- أن يكون الأب الأجنبى قد توفى عن الأم المصرية أو طلقها أو هجرها.

٢- أن يكون الابن قد أقام فى مصر إقامة دائمة مدة لا تقل عن عشر سنوات متصلة.

٣- أن يتخلى عن جنسية الأب فى خلال مدة معينة - سنة مثلا - من تاريخ حصوله على الجنسية المصرية.

(٤) بطء إجراءات التقاضى فى مجال الأحوال الشخصية

هناك مشكلة تؤرق الكثير من السيدات المصريات، تلك هى مشكلة بطء التقاضى فى القضايا التى تتعلق بالأحوال الشخصية، فكثيرا ما نجد سيدات فى مقتبل العمر ضاقت بهن الحياة الزوجية فطلبن التطليق عن طريق القضاء، وتمر السنوات الطويلة قبل أن ينلن الحكم بالتطليق.، هذه الأوضاع تمثل مشكلة خطيرة على المرأة حيث تهدر أفضل سنوات عمرها، فتضيق أمامها فرص الزواج، بالإضافة إلى ما يعرضها له هذا الوضع من إمكانية الانحراف. وأقترح حلا لهذه المشكلة أن يكون الفصل فى دعاوى

الأحـوال الشخصية على درجة واحدة من محكمة مشكلة من ثلاثة قضاة وليس من قاض واحـد، على أن تلتزم المحكمة بالقرار الذى ينتهى إليـه رأى الحكمين، حكم من أهله وحكم من أهلها، فإذا رأيا استحالة الحياة بين الزوجين، وجب عندئذ الحكم بالطلاق. وقـد أعدت وزارة العدل مشروعاً لقانون إجراءات التقاضى فى الأحوال الشخصية يحقق التيسـير والسـرعة فـى الإجـراءات، ونأمل أن يسير المشروع بخطى حثيثة حتى يصدر كقانون فى وقت قريب.

(٥) مسكن المطلقة غير الحاضنة

إذا كـان قـانون الأحـول الشخصـية قد فرض على الزوج أن يهيئ مسكنا مستقلا مناسـبا لأولاده وحاضـنتهم مدة الحضانة، فإن المشكلة تظل قائمة بالنسبة للمطلقة غير الحاضـنة، وقـد لا يكـون لهـا مـورد تسـتطيع أن تسـتعين بـه فى الحصول على مسكن مناسب بدلا من أن تعيش عالة على الأهل أو الأقارب. ولعل من الملائم أن يدفع الزوجان تأميـنا عند توثيق الزواج يودع فى صندوق يخصص لإعداد مساكن صغيرة للمطلقات غير الحاضـنات اللاتـى لا يسـتطعن الحصـول عـلى مسـكن، بدلا من أن يتعرضن للضياع فى خضم المجتمع الصاخب.

(٦) زواج القاصرات من الأجانب

شـاعت فـى السـنوات الأخـيرة – ربما تحت وطأة الظروف الاقتصادية العسيرة لـبعض الأسـر – ظاهرة زواج الفتيات المصريات القاصرات، هذا الزواج يكون غالبا غير متكافـئ وينـتهى بالفشـل ويصبح ضحيته أطفالا أبرياء تعود بهم الأم الشابة إلى مصر، وكـثيرا مـا يخـتفى الأب البعـيد مـن حـياتهم، ويتنصل من مسئولية تربيتهم والإنفاق علـيهم، ويتركهم حيارى فى خضم الحياة يحملون جنسية الأب دون أن يلقوا رعايته، ويتعذر عليهم الحصول على الجنسية المصرية بما يترتب على ذلك من مشاكل يعجزون عن حلها.

وإذا كـان هـناك قـرار مـن وزيـر العـدل يضع بعـض القـيود عـلى هذا النوع من الـزواج، فـإن هـذه القـيود لا تكفى لحل المشكلة، ذلك أن من بينها ألا يزيد فارق السن بـين الزوجين عن خمس وعشرين سنة، كما أنه يجوز الاستثناء من هذا القيد بقرار من

الوزير. وفى ضوء هذا الاستثناء يثبت الواقع الأليم أن هناك فتيات فى سن الرابعة عشرة والخامسة عشرة تزوجن من رجال فى سن السبعين، ساقوهن إلى بلادهم حيث ساموهن سوء العذاب وعدن إلى مصر يجررن أذيال الخيبة ويعانين مرارة اليأس والإحباط، هذا الوضع يقتضى مواجهة تشريعية حاسمة لإنقاذ هؤلاء الفتيات.

هذا هو وضع المرأة فى القوانين المصرية، وما يجرى عليه تطبيق هذه القوانين فى العمل.

WOMEN'S situation IN SPAIN

Concepion Dancause

In the last quarter century, Spanish society has been undergoing a breathtakingly fast structural transformation in which women have played a leading role. Women's current situation is so different from how it was years ago that our point of comparison is no longer the Spanish women of twenty years ago, but the European women of the Union. The biographies of those women of a score of years ago are very different from the life stories of today's women. Now women deal with marriage and childbirth at a different time of life, a different number of children, a new relationship with work, a different level of education and novel patterns of political activity, among other issues. In short, the role Spanish women play today is different from the one they played twenty years ago.

The transformation of women's position with respect to reproduction and work has had a telling influence on the major changes that have hit Spanish society in the last quarter century. Furthermore, because the Influence works both ways. there is a hefty group of changes that have had a direct impact on the situation of Spanish women nowadays.

I am going to discuss the changes which have proven decisive for the modernization of Spanish society and have in one way or another caused women to take on more of a protagonist's role. After that I will go over Spanish women's situation in society, how they take part in economic and social life.

A- <u>The social changes that have conditioned women's situation have been these:</u>

1- <u>The demographic transition</u>, We have swung from the Spanish "baby boom" of the sixties to a drop in the birth rate to numbers so low that most demographers have been caught off guard. Spain is the country with the second lowest birth rate in the world, after Japan.

2- The extension of the educational system, to all Spanish females and the difficulties young people have finding a job have led to students' staying in school longer and longer, which has sparked a widespread process of cultural and technological advancement among the population.

3- The radical expansion of the State, coinciding with the State's territorial reorganization and the rebirth of local administration, has led to a way of regulating social activity that differs widely from the past.

4- The transformation of means of production, led by the decline of cottage and family industries. as they have lost relative weight in favour of public production, has had as its result a major increase in the number of wage-earning people in the working population.

5- Sector reconversion, whose most visible signs are the retreat of agriculture, Spain's industrial reconversion, the changing cycle of building and the strong development of the services sector.

6- The shortening of the male working career caused by joining the job market later and later (due to longer student careers and high youth unemployment) and retiring earlier and earlier.

7- The incorporation of women in the labor market.

All these transformations have framed, favored and boosted social change for women yet there are two that I would really like to emphasize:

The drop in the birth rate has reduced the amount of time spent on reproduction, and that has changed the traditional equilibrium of the distribution between productive and reproductive work. Since there is a surplus in female work capacity due to the decrease in reproductive work, that work capacity has to be applied to production outside the home.

Women's joining the labour market has also been favored by the development of Spain's economic sectors. At any rate, the fact is that the growing incorporation of women in the labour market is one of the most spectacular processes Spain has experienced in the last 25 years. I'll just say that in 1982. for instance, women

made up 30% of the labour force, and in 1998, 39%, Putting this into absolute figures, the number of working women rose from 4 million in 1982 to 8,325,000 in 1998. This means the female labour force grew by 58% in that period.

As we know. in the last quarter century there have been two periods of employment growth; development (1969-1974) and recovery (since 1985). During these two periods, female employment has grown at a faster pace than male employment. What is truly significant, however, is that the way women have coped with the maternity/career sequence at these two times differs radically. During development. women would join the labour force after having and raising their children. In the recovery, though, women are putting off having children until they have built their career In line with these new lifestyles. We are recording a rise in the presence of middle-aged women in the job market, and the composition of the female labour force by ages is changing.

The growing rise in female participation in the labour sphere has its respective correlates in the world of education, in the realm of politics, in the field of culture, and so on.

At any rate, it is hard to put one's finger on precisely how much the change in women's social position is the fruit of their labour integration2 and how much this incorporation in the labour market is a consequence of other transformations that work relatively independently of how women behave.

Now that I have briefly reviewed some of the structural changes that have conditioned the situation of Spanish women, I would like to give you a brief X-ray picture of what the situation itself is.

B The situation of Spanish women

First of all, I have to tell you that in Spain women make up 51% of the population, In other words, of the 38,872,268 people on the Spanish census. 19,836,822 of us are women

The female sex is the majority after age 40. In the under-40's, men are the more numerous group.

Proportionally, there are less women in rural zones than in urban areas. While in rural zones only 49.78% of the population is female, in urban areas, women make up 51.57% of the population.

Most of the people who outlive their spouses are women, so men

comprise a bare 18.48% of the widowed / widower population.

Now that I've mapped out a few of the demographic features of the Spanish female population, I'd like to talk about the role women play in Spanish society, to measure their sway in different realms: in short, to paint a picture of women's participation in different fields

B.1 Spanish women in the educational realm

Generally speaking, women have been recorded as entering all educational levels in massive numbers. Fifteen years ago, in 1982, only 1.32% of women had a university education. By the end of 1996 this percentage had risen to 9.78%. In other words, right now over 1,600,000 women have a university education. The magnitude of this educational effort is reflected in the figures on female university enrolment. While in the 1981-82 school year women made up 45.4% of the enrolled university student body, in the 1993-94 academic year, they comprised over 51%. Now, I do have to point out that these percentages of female representation vary according to the area of knowledge in question. For example, the female gender is the majority in health sciences (67%), humanities (67%), and legal and social sciences (57%). On the other hand, women are the minority in technical studies (23%) and experimental sciences (49%).

In vocational training, 47% of students are now women. There has been a sharp increase since the 1981-82 school year, when women were only 39% of the student body. However, under these percentages there hides a permanent assignment of certain trades to women or to men. For instance, women are the clear majority in clerical work (67%), health sciences (83%), hairdressing and beauty (95%), fashion and garmentmaking (96%). However, hardly any women enrol to learn trades such as automobile mechanics (1%), electricity and electronics (2%), metalworking (2%), woodworking (3%), mining (3%), building and works (6%) and sailing / fishing (8%).

I have talked about the students, so now let me give you some information about the teaching staff: Women make up 57% of the teaching profession if we look at all levels of education together, but women are much scarcer at the higher strata of

education. In the 1993-94 school year, women comprised 63% of primary school teachers, 48% of secondary school teachers, and 31% of university teachers. This last figure, on female presence on university faculties, plummet when we took at chaired professors (13%) and technical studies (18%).

B.2 Spanish women in the labour sphere

As I have mentioned, the growing incorporation of women in the job market is one of the most spectacular processes Spain has seen in the last 25 years. Talking figures, between 1982 and 1906, 2,174,500 women joined the job market, rising from 4 million to 6,200,000, rounding off a bit. This means that in 14 years there has been 54% growth in the female labour force. In 1982, women were 30% of the labour force, and in 1996, 38.5%.

Even so, although the female activity rate has been growing with the passage of the years, there is still a 26-point gap between the male activity rate (63%) and the female activity rate (37%).

If we look at the working population, we will also see considerable growth in this type of population among women as a group, who made up 29% of working persons in 1982, and 35% by the end of 1996. To put it another way, we've gone from a working female population of 3,206.200 in 1982 to one of 4,353,500 in 1996

The differences in employment rates by sexes level out with education, so, the higher the education, the higher the rate of female employment, and therefore the smaller the gender gap in general.

By economic sectors, women make up 25% of agriculture, 22% of industry, 5% of building and 50% of services. That is, women are about half of the service sector's population.

Thirty-one percent of the full-time working population is female, while on the other hand, 75% of the part-time working population is female.

As for unemployment, in the last 14 years, the female unemployment rate has experienced a growth of almost ten percentage points. In 1982, the rate was 20%, and in 1996, 30%. We can, then, talk about female unemployment as an emerging phenomenon that due to carry on for some time.

The main differences between female and male unemployment rates are to be found among married people. Married women display an unemployment rate 14 points higher than married men. By business sectors, the distribution of unemployment rates by sex is highly irregular swinging so widely back and forth that in agriculture, for instance, the difference between women's and men's unemployment rates is 12 points, while in building the difference is 4%.

Lastly, I would like to stress a very important bit of information: Both the average annual wages and the average annual pension for women are around 29% lower than men's.

B.3 - Women's presence in decision-making posts.

Another very substantial piece of data concerns women in decision-making

There are more and more women holding posts and jobs of high responsibility in the public and private spheres.

Spanish women's presence in the European Parliament has grown considerably In 1989 women made up 15% of the members of the Parliament for Spain. Ten years later, in 1999, they are 34%.

In the different legislatures there have been since 1977, the number of women in the Spanish Parliament has been swelling, In 1977, there were 22 (6%) out of 350; in 1986.23 (7%); in 1989, the numbers shot up to 51 elected members (15%), In the 1993 legislature, 58 (16%) of the seats were held by women, and in 1996, 77 women were elected (22%).

In the Senate, women have risen from 2.42% in 1977 to 15% in 1996.

In the regional parliaments, women held 6% of seats in 1986 but by 1995 the percentage of women had risen to 20%. In the last elections some autonomic communities have held, in 1999. The number of women in some cases has soared to 40% (Castilla-La Mancha).

Also in recent years, there has been a very striking rise in the number of women working in the Administration, both in absolute numbers and in relative terms. In 1990 there were 70,645 female functionaries in the Civil Administration. in 1996, the number was 90,000. These absolute numbers translate into 34% in 1990 and 44% in 1996.

The presence of women in the executive branch, that is, he Government and executive posts in the Administration, has also risen considerably.

In 1982 there was one female minister of the 18 members of the Cabinet, no female Secretaries of State or Assistant Secretaries of State, and three female Directors General out of the 208 Directorate Generals there were at that time. That is, 1.4% of these top posts were held by women.

In 1996 there were four women ministers out of the 14 members of the Cabinet, no female Secretaries of State, four women Assistant Secretaries of State among the 59 such posts, and 27 women Directors General among the 235 posts at that level. The total percentage of executive government posts held by women is 10.67%. There has therefore been a percentage increase of 9,17 since 1982.

As for the Judiciary branch, the data we have, which are from 1993, also show an upward tendency in female numbers, In 1993 40% of the public prosecutors and 29% of the judges were women. In 1995 the same percentages were 41% and 31%,

With respect to the reins of power in business, the available data indicate that:

In 1982 there' were 35,600 women whom the Labour Force Survey Catalogued as employers; this number was equivalent to 9,62 percent of all employers. By 1996 the number had risen to 114,500 (over three times the 1982 figure), making for 18% of all employers.

In 1982 the number of women business owners without employees or independent workers totaled 470,700, a number equal to 23% of the people in that professional class. By 1996 the number had risen to 588,500 or 30% of the components of this professional category or class.

What's more, the women in my country have been earning positions where no women have gone before Today a woman chairs the Senate; today there are women in the academies of language and medicine; and larger and larger holes are being made in the glass ceiling that keeps women from rising to decision making jobs.

So, the data I have given you here give a rough description,

as I said at the beginning of my speech, of the situation of Spanish women and their participation in various realms of social life. These data make it clear that great inroads have been made, but also that there is still a long way to go before we erase the major inequalities, which cling stubbornly to us and prevent us from developing a fairer, more balanced society

We stand, I believe, at an especially important time in the history of the social evolution of Spain, Europe, and I would even go so far as to say humanity. The economic, social and scientific achievements of recent years, political development and the advance of human rights give us a glimpse of the new society that might be, a society not based on the struggle to survive, as it was many years ago in Spain and still is in some parts of the world we live in, but a society able to integrate and use the creative possibilities of all human beings, women and men, on an equal footing.

This new horizon, which gives us immense hope, inspires us to think that, far from being at the end of the story where women's participation in society is absolute, we are almost at the beginning of the real story, in which human beings, men and women, enjoy the utmost possibilities for leading their own lives. There are still tremendous uncertainties spawned by the persistence of certain inequalities, both individual and collective, which hamper development and threaten to block the road to real equality in the full sense.

But the path to hope is open. Because of the advances women have made in Spain, we can affirm that the female collective today constitutes the greatest potential for achieving a new, better-balanced society and writing the upcoming chapters of our history in a bright hand.

وضع المرأة المصرية في ظل المنظومة القانونية
دوليا ووطنيا

محمد فتحي نجيب

وضع المرأة المصرية فى الكيان الاجتماعى المصرى

ليس من شك أن دراسة حقوق المرأة المصرية تقتضي التعرض بإيجاز وتركيز شديد جداً لجوهر ما يشكل الهوية المصرية الخالصة التى تحتوى ضمن العناصر المكونة لها وضع المرأة فيها، ذلك أن هذه الهوية المصرية الخالصة هى التى تفرض ذاتيتها على العناصر المكونة لوجودها وعلى كل ما يتصل بهذه الهوية احتكاكاً وتفاعلاً، إذ بهذا التحديد نستطيع أن نتبين طبيعة الوجود الاجتماعى المصرى فى كينونته، ومن ثم نستطيع استشراف حدود حركته المستقبلية وإمكاناتها، وهذه الحدود هى بطبيعتها التى ترسم آفاق المستقبل لحركة المرأة المصرية بوصفها عنصراً من عناصر هذه الهوية، بل هى نصف هذه العناصر قاطبة إذا نظرنا إليها من منظور قسمتها بين الجنسين.

والهوية المصرية الخالصة وبتركيز شديد على ما يعنينا فى هذا المقام وهو الخاص بالمرأة – تقوم على محورين: أحدهما يمكن أن نطلق عليه الثابت نظراً لعمقه التاريخى البعيد؛ ولأنه كان نتاجاً خالصاً لطبيعة الحياة الاقتصادية والاجتماعية على ضفاف وادى النيل، والآخر يمكن أن نطلق عليه المتغير نظراً لحداثته التاريخية النسبية؛ ولأنه يتصل بنمط ثقافى معين، وطبيعة أى نمط ثقافى أنه أقرب إلى التغير منه إلى الثبات.

فأما العنصر الثابت فى بنية الهوية المصرية فهو ذلك الذى قام على احتراف الزراعة على ضفاف وادى النيل، وهى زراعة نهرية فيضية، كانت تقتضى عملاً دءوباً وشاقاً فى ظل استقرار سياسى واجتماعى شديد، حتى يمكن لها أن تؤتى ثمارها؛ ولذا فإنه لم يكن غريباً على العالم الفرنسى ارمانجون أن يعلق على مقولة هيرودت بأن

مصر هبة النيل، بأنها هبة النيل بمقدار ما استطاع عمل الإنسان المصرى ومجهوده أن يجعلها هبة.

وهكذا فإن الوجود المصرى قام على أساس تكثيف عنصر العمل الإنسانى حتى يمكنه أن يجعل الأرض تجود بطيباتها، وهذا التكثيف لم يكن يمكن أن يتم بغير تعاون وتكاتف كامل بين الرجل والمرأة، وخاصة أنه بالرغم من شدة العمل الذى تستلزمه الزراعة، فإنه لم تكن تلحق به مخاطر عنيفة كتلك التى تتصل بالغزو أو السلب أو بعض أنواع الصيد.

ومن هنا فإن التكوين الأول للوجود المصرى قام على أساس المشاركة الكاملة للمرأة فى العمل، ومن ثم كانت مساواتها التامة بالرجل كأثر لوجودها الفعال على المستوى الاقتصادى والاجتماعى، وإذ ينتقل هذا التكوين إلى مرحلة الحضارة، فإن هذه المساواة تتجلى فى كل عناصر هذه الحضارة، فإيزيس هى رمز للفضائل كلها وهى مصدر الخير، إذ من دموع وفائها انسابت مياه النيل، والأدب الفرعونى يزخر بأن فكرة سيادة الرجل على المرأة حتى لم تطرح، والفنون التشكيلية القائمة حتى الآن تنطق أحجارها وموادها بهذه المساواة، ثم يحفظ لنا التاريخ أنه فى ربوع هذا الوادى كانت أول ملكة فى التاريخ، حكمت وسادت وازدهرت فى عصرها إمبراطورية مترامية.

إذن الوجود المصرى فى هويته الخالصة قام على مشاركة المرأة الكاملة فى الحياة الاقتصادية، ومن ثم على مساواتها التامة بالرجل، ولم يكن من الممكن فى ظل هذا التركيب أن تعرض فكرة الانتقاص من حقوقها، أو أن هناك مبرراً لسيادة الرجل عليها.

أما العنصر المتغير فى بنية الهوية المصرية، فهو المؤثر الثقافى الذى يمكن أن نرده إلى موجتين متتابعتين، حملت كل منهما إلى مصر ثقافات ناتجة عن مجتمعات تختلف كل منها فى بنيتها ومكوناتها الأصلية عن المجتمع المصرى الخالص، وخاصة فيما يتعلق بتركيبها الجيوبولوتيكى والاقتصادى:

أمـا الموجـة الأولى : فإنـنا لدواعـى حـدود البحـث، نختزلها فى تتابع الغزاة من فرس ويونـان وروما‌ن، بمـا حملـوه من ثقافات كان لكل أثرها باختلاف فـى الدرجة على الثقافة المصرية، التى لم تعد انعكاساً خالصاً لنمط الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى وادى النيل.

والموجـة الثانـية : تمثلـت فـى الفـتح العـربى لمصـر، وهـى موجة تنفرد بأنها حولت الـثقافة المصـرية بكامـلها إلى لسـانها، ومـن ثـم فقـد تحققـت لهـا اسـتمراريتها حـتى الآن، وكانت لها إيجابياتها الهائلة فى إثرائها للثقافة المصرية، كما كانت لها أيضاً سلبياتها، وخاصة ما تعلق منها بـالخلط بـين الديـن بـنقائه السـماوى، والمفاهـيم والرؤى الناتجة عن أوضاع اجتماعية معينة.

بـيان ذلك أن الفتح العربى لمصر وقع فى القرن السابع الميلادى، وقد استغرق الأمر مـا بـين قرنين إلى ثلاثة قرون من الزمان حتى يصبح الدين الإسلامى هو دين الأغلبية من المصـريين، وتصـبح اللغـة العربـية هـى اللغـة الرسمـية واللغـة الفعلـية للبلاد، فى هذه الأثـناء كانـت هـناك تفسـيرات معينة للإسلام قد استقرت خارج مصر، وقد انسابت هذه التفسـيرات إلى مصـر بوصفها هى الدين ذاته، ولم يكن الأمر كذلك فى الحقيقة لأن الدين الإسـلامى يعـد مـن الناحـية التشـريعية ثـورة فـى سـبيل تأكـيد حقوق المرأة والاعتراف الكـامل بدورهـا الاجـتماعى، ولم تكـن هـذه التفسـيرات إلا الرؤية الذاتية لمجتمعات لم يكـن لـلمرأة فـيها مـن دور إلا دورها الأنثوى، فكان من الطبيعى أن تتدنى النظرة إليها، بـيد أن المشـكلة أصبح لهـا خطرها عندما ساد الاعتقاد بأن هذه النظرة هى الإسلام ذاته، أو كمـا عـبر عـن ذلـك المفكـر الإسـلامى الدكـتور كمـال أبو المجد، بأن "المشكلة أن القيم البدوية والقبلية استطاعت أن تقفز لتصبح عند البعض هى الإسلام نفسه".

وتتضـاعف الإشـكالية عـندما تخضـع مصر للاحتلال العثمانى، حيث تفد إليها قيم مجتمع عسكرى فى تكوينه الأول، وحيث تنحدر فيه مكانة المرأة إلى أدنى درجة، لتنشأ فـى مصر ازدواجية غريبة فى وضع المرأة، فهى فى الريف تعمل وتنتج وتشارك الـرجل كامل مسئولياته، ولكن فى ظل مناخ ثقافى لا يعترف لها بحقوقها ولا يقبل أن

تطرح فيه قضية مساواتها بالرجل، ثم هى فى المدن تعيش وراء حجب وأستار، ولا يعترف لها بأى دور غير دورها الأنثوى.

وتظل هذه الإشكالية تحكم الحياة الاجتماعية المصرية حتى يأتى القرن التاسع عشر حاملاً أخطر التغيرات فى بنية الكيان المصرى:

فعلى صعيد السلطة السياسية، فإنه منذ بداية القرن التاسع عشر حتى الآن والقرن العشرون يشارف على نهايته فإن النخبة الحاكمة فى مصر وباستثناء فترة شديدة القصر استغرقت السنوات من ١٨٤٩ إلى ١٨٥٤ كانت منحازة بدرجات متفاوتة فى الحماس لقضية بناء دولة عصرية من أهم دعائمها تقرير حقوق المرأة والاعتراف بدورها الإيجابى فى الحياة.

والملاحظ أن هذه النخبة الحاكمة قد تفاوتت فى توجهاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، اختلافاً بلغ أقصى درجاته فى أحوال عدة، لكن القدر المشترك فى الاتفاق بين هذه النخبة فى تتابعها التاريخى، كان اتفاقاً على وجوب تحديث البلاد، وأن من قضايا التحديث قضية تحرير المرأة.

وهذه الحقيقة ستفسر لنا بعد ذلك لماذا استكملت المرأة حقوقها القانونية من خلال هذه المسيرة.

فإذا انتقلنا من مستوى النخبة الحاكمة إلى دائرة القواعد الاجتماعية، وجدنا الأمر يدخل مجالاً شديد التعقيد، فعلى حين تنهض بأعباء التحديث طبقة من المتعلمين المصريين الذين نهلوا العلم منذ عصر محمد على فى أوربا، وفى حين أن هذه الطبقة من المثقفين المصريين استطاعت أن تثرى الساحة الفكرية والعلمية ثراء بالغ الأثر فى المدن الكبيرة، فإن هذه القيم الثقافية الجديدة ظلت أسيرة المدينة إلى حد كبير، وظل الريف المصرى يخضع فى جملته للقيم الثقافية المتوارثة التى تدور فى جوهرها على ما استقر من مفاهيم جرى تصورها على أنها مفاهيم دينية. وعلى ذلك فإنه يمكننا تقرير أن الحركة الثقافية فى مصر منذ نهضتها الحديثة فى القرن التاسع عشر قد تميزت بثنائية بارزة،حيث اتجه تيار منها إلى الانفتاح الكامل على الحضارة الحديثة بكل أبعادها، وأجرى تعميقاً لانفتاحه هذا بمزاوجة بين أسس هذا الانفتاح والأصالة المصرية، واتجه الآخر إلى الانغلاق على ثقافة الموروث الدينى وقيم التقليد

وتقاليد مجتمع القرون الخالية، واتخذ موقفاً رافضاً لكل أسباب الحضارة والتحديث. وعلى حين احتل التيار الأول مكانه فى الجامعات ومراكز البحث العلمى ومجتمعات الصفوة وخاصة فى المدن الكبيرة، فإن التيار الآخر احتل مكانه فى عموم الريف المصرى ولدى الطبقات البسيطة والهامشية فى المدن. وبالجملة فإن الأغلبية العددية كانت لهذا التيار الأخير.

على أن الإشكالية الثقافية فى مصر تزداد تعقيداً فى ربع القرن الأخير، كأثر لتحول اتجاه التأثير فى تيارى الثقافة المصرية؛ ذلك أنه لأكثر من قرن سابق على هذا التحول، كان تيار التنوير فى الثقافة المصرية هو الأقل عدداً ولكنه أكثر سيادة، بحيث إنه كان دائب الأثر فى فئات اجتماعية ، ظلت تتتابع دوائر اتساعها، حتى بدا تيار التقليد والانغلاق ورفض الحضارة بما يحمله من مفاهيم وقيم ثقافية مناهضة للتقدم هو التيار السابح ضد تيار الحياة، لكن قد تكثفت وتجمعت فى ظرف تاريخى معين تغيرات اقتصادية وسياسية واجتماعية، جعلت اتجاه التأثير ينقلب انقلاباً كاملاً، حيث انتقل مجتمع الريف إلى المدينة، يحمل إليها ثقافته على نحو عشوائى، وتصاعدت من مجتمع قاع المدينة فئات أمسكت بعناصر القوة الاقتصادية، وهى تحمل قيمها الثقافية المناقضة للتنوير، ثم كانت هجرة واسعة من الريف إلى مجتمعات بترولية تحتضن الثروة وقيم الثقافة البدوية، فكان التلاقى يسيراً بين نوعين من الثقافة ينتميان إلى جذور وأصول واحدة، ثم توغل التأثير على المجتمع المصرى متصلاً بتلاحق الغدو والرواح من وإلى مجتمعات المهجر.

وقد أدت هذه التحولات كلها إلى موجة صاعدة لثقافة التقليد والانغلاق، كانت تعبيراً عن أوجه صراع أخرى، كما أدت إلى تحول العلاقة بين قوى التنوير وقوى الانغلاق، إلى علاقة صراع ثقافى شديد الحدة، وكانت قضية المرأة وتحريرها والاعتراف بدورها وحقوقها هى أحد البؤر الكبرى لهذا الصراع.

ومن المحورين السابقين، المتعلق أولهما بالاتجاه العام للنخبة الحاكمة فى مصر بإقامة دولة عصرية، والمتعلق آخرهما بشدة الصراع الاجتماعى والثقافى فى مصر بين قوى التنوير وقوى الانغلاق ورفض الحضارة والتحديث، نجد تفسيراً لإشكالية

استكمال المرأة المصرية لحقوقها الدستورية والقانونية، فى الوقت نفسه الذى تعانى فيه من مشاكل تخلصت منها قرينات لها فى مجتمعات أخرى لم يحصلن على الحقوق الدستورية والقانونية نفسها.

المواثيق الدولية

"يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين فى الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء".

"ولكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة فى هذا الإعلان، دونما تمييز من أى نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون، أو الجنس، أو اللغة أو الدين أو الرأى سياسياً وغير سياسى، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى، أو الثروة، أو المولد، أو أى وضع آخر".

بهذه المبادئ العليا تصدرت المادتان الأولى والثانية الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، فى ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨، ومن هذه المبادئ ومتابعاتها التى شملها الإعلان، قامت المظلة الكبرى التى ستندرج بعهدها *جميع المواثيق الدولية التى ستحفل تفصيلاً* ببيان حقوق الإنسان وتأكيد حقوق المرأة التى كان قد طال، لأسباب تتعلق بتاريخ الإنسانية عموماً، تعرضها للمساس والانتقاص بشكل أو بآخر، وبدرجات تتفاوت بحسب اختلاف المجتمعات الإنسانية.

نستطيع فى هذا المجال أن نرصد نوعين من المواثيق الدولية: النوع الأول هو الذى عالج حقوق الإنسان بصفة عامة، وتضمن تأكيداً على مبادئ المساواة، فى إطار هذه الحقوق بين الرجل والمرأة، والنوع الآخر هو المواثيق التى عالجت المرأة على حدة.

أما النوع الأول، فيحتل مكان الصدارة فيه:

١- الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ديسمبر ١٩٤٨.

٢- إعلان الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصرى - نوفمبر ١٩٦٣.

٣- العهد الدولى الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ديسمبر ١٩٦٦.

٤- العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ديسمبر ١٩٦٦.

وأما المواثيق التى تعالج حقوق المرأة بصفة خاصة، فأبرزها :

١- اتفاقية المساواة فى الأجور (مساواة العمال والعاملات فى الأجور لدى تساوى قيمة العمل) يونية ١٩٥١.

٢- اتفاقية بشأن الحقوق السياسية للمرأة ديسمبر ١٩٥٢.

٣- اتفاقية بشأن جنسية المرأة المتزوجة يناير سنة ١٩٥٧.

٤- إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة نوفمبر ١٩٦٧.

٥- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ديسمبر ١٩٧٩.

وليس من شك أنه يخرج عن إطار هذه الورقة إجراء بحث تفصيلى أو تحليل نوعى لجميع أحكام هذه المواثيق، ولكنه يبقى من المهم اختزال جملة هذه الأحكام فى الفكرة الحاكمة لها، أو الفلسفة التى قادت إلى تحديد كل حكم.

وفى هذا المقام، فإنه نجد أن الفلسفة التى قادت هذه المواثيق فيما قررته من أحكام، هى فلسفة مزدوجة فى نوعيتها، متوحدة فى هدفها.

فأما ازدواجها فقد تمثل فى أنها على صعيد تقريرها لحقوق الإنسان عامة، فإنها حرصت على تقرير كل ما من شأنه تأكيد المساواة الحسابية بين الرجل والمرأة. وعلى صعيد حقوق المرأة، فإنها لم تغفل عن حقيقة اختلال التوازن التاريخى بين حقوق المرأة والرجل، *فعمدت إلى التأكيد على دفعات إيجابية تتمكن بها المرأة من* تحقيق طفرة تعبر بها فجوة اختلال التوازن السابق.

ومثال الأحكام من النوع الأول ما نصت عليه المادتان الأولى والثانية من إعلان حقوق الإنسان فى شأن مبدأ المساواة، وعدم جواز التمييز فى الحقوق بسبب الجنس، وما نصت عليه المواد الأخرى من الإعلان على حق كل من الرجل والمرأة فى التزوج وتأسيس الأسرة (م ١٦٠)، حقوقها المتساوية فى حرية الرأى والتعبير (م ١٩)، والاشتراك فى الاجتماعات والجمعيات السلمية (م ٢٠)، وإدارة الشئون العامة لبلدهما (م ٢١)، وفى العمل وفى الأجر المتساوى عن العمل.

كذلك ما نصت عليه المادة الثالثة من العهد الدولى الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، من تعهد الدول الأطراف بضمان مساواة الذكور والإناث فى حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها فى ذلك

العهـد، وهـو مـا نصت عليه أيضاً المادة الثالثة من العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

أمـا الـنوع الـثانى من الأحكام الذى قصد إلى ضرورة تجاوز الفجوة المتوارثـة فيما بـين حقـوق الـرجل والمـرأة، فمـثاله مـا نصـت عليه المادة الثانية من إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة، بأن :

"تـتخذ جمـيع الـتدابير المناسبة لإلغاء القوانين والأعراف والأنظمة والممارسات القائمة التى تشكل تمييزاً ضد المرأة، ولتقرير الحماية القانونية الكافية لتساوى الرجل والمرأة فى الحقوق وخصوصاً :

أ - ينص على مبدأ تساوى الحقوق فى الدستور أو يكفل قانوناً على أية صورة أخرى.

ب - يصـار فـى أسـرع وقت ممكن إلى تصديق الصكوك الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة والوكـالات المتخصصـة والمـتعلقة بالقضاء على التمييز ضد المرأة أو الانضمام إليهـا، التى يتم تنفيذها على وجه التمام".

كذلـك مـا نصـت عليه المادة الرابعة من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، من أنـه :

"لا يعـد اتخاذ الدول الأطراف تدابير خاصة مؤقتة تستهدف التعجيل بالمساواة الفعلـية بين الرجل والمرأة تمييزاً بالمعنى الذى تأخذ به هذه الاتفاقية، ولكنه يجب ألا يستتبع، عـلى أى نحـو، الإبقاء على معايير غير متكافئة أو منفصلة، كما يجب وقف العمل بهذه التدابير متى تحققت أهداف التكافؤ فى الفرص والمعاملة".

وهكـذا فإنـنا نجـد أن المواثـيق الدولية فى جملتها قد خلصت إلى قاعدة حاكمة، هـى وجـوب مساواة المرأة بالرجل فى جميع الحقوق، وحظرت أشكال التمييز بينـهما، ثـم أنهـا أجـازت اتخـاذ تدابير تمييزية مؤقتة لصالح المرأة استهدافاً لبلوغ مساواة طال اخـتلال الـتوازن فى شأنها، وعلى أساس هذه القاعدة الحاكمة، تتابعت معالجة حقوق المـرأة السياسـية والاجتماعـية والاقتصـادية، بكـل المفهـوم الواسـع لمـا هـو سياسـى واجتماعى.

مفهوم القوة الإلزامية للمواثيق الدولية فى هذا البحث

فى تحديد العلاقة بين المواثيق الدولية والنظام القانونى المصرى، لن نتوقف عند حدود القوة الإلزامية للمواثيق الدولية بالمعنى القانونى الحرفى، حيث تتحدد التزامات مصر بالنسبة للإعلانات الدولية بحدود المسئولية العامة الناشئة عن هذه الإعلانات على الدول الأعضاء فى المنظمة الدولية، كما تتحدد التزاماتها بالنسبة للاتفاقيات فى حدود الاتفاقيات التى انضمت إليها، ودون تجاوز لما تحفظت عليه من أحكام هذه الاتفاقيات.

لن نتوقف عند هذا المفهوم القانونى وحده عندما نتكلم عن القوة الإلزامية لهذه المواثيق، معتنقين رؤية أخرى مؤداها أن هذه المواثيق فى جملتها إنما تعبر عن المستوى الحضارى الذى بلغته الإنسانية فى مسيرتها الطويلة، ومن ثم فإن درجة الالتزام بما جاء فيها تنبع من معايشة تلك المفاهيم التى تضمنتها أحكامها، بصرف النظر عن الانضمام القانونى لها أو عدم الانضمام، وبصرف النظر عن أى تحفظ ورد على أى حكم فيها.

على أن هذا المفهوم الواسع لا يخل بوجوب تحديد وجه المخالفة، عندما يتعلق الأمر بحالة مخالفة التزام قانونى دولى بالمفهوم الحرفى للالتزام القانونى، كما لا يخل بمناقشة المخالفة إن وجدت فى إطار ما عساه يكون قد تعلق بها من تحفظ.

وعلى ضوء ما سبق ننتقل إلى النظام القانونى المصرى.

النظام القانونى المصرى

يرتد النظام القانونى المصرى فى طوره الحديث إلى القرن التاسع عشر، ففى الربع الأخير من هذا القرن تلاحقت أحداث تشريعية وقضائية كبرى، حيث جرى إنشاء المحاكم المختلطة فى سنة ١٨٧٥ ليحل قضاء هذه المحاكم محل القضاء القنصلى، وفى عام ١٨٨٢ صدر أول دستور مصرى حديث، لم يقيض له الاستمرار طويلاً، حيث وقع الاحتلال الإنجليزى فى العام نفسه، على أنه فى عام ١٨٨٣ صدرت مجموعة القوانين الأساسية، هى: القانون المدنى، والتجارى، والبحرى، والمرافعات المدنية والتجارية، والعقوبات، وفى العام نفسه أنشئت المحاكم الوطنية المنوط بها تطبيق هذه القوانين.

وكانت مجموعة القوانين الأساسية التى صدرت آنذاك منقولة نقلاً يكاد يكون تاماً عن قرينتها الفرنسية. لكنه فى الفترة من ١٨٨٣ حتى منتصف القرن العشرين وقعت تطورات عدة فى أحوال مصر، يعنينا فى هذا المقام أن نرصد منها ما يأتى :

أولاً : أن التطور الاقتصادى والسياسى كان يسير بأقدام ثابتة نحو استكمال استقلال مصر وتأكيد ذاتيتها الوطنية والثقافية.

ثانياً : أن هذه الفترة شهدت تكوين كادرات قانونية مصرية على أعلى درجة من الكفاءة، احتلت مكانها اللائق، سواء كأساتذة للقانون أو قضاة فى المحاكم.

وهذان العاملان لعبا دورهما الحاسم فى التطور التشريعى الذى وقع فى مصر بعد ذلك. فقد كانت الكفاءة القانونية المصرية قادرة على أن تعيد وضع مجموعات القوانين الجديدة بروح مصرية خالصة، حيث امتزجت فيها التجربة القضائية المصرية مع فكر الشريعة الإسلامية، مع الصياغة العربية الرصينة، فصدر فى عام ١٩٣٧ قانون العقوبات، وفى عام ١٩٤٨ صدر القانون المدنى، ولحقه فى عام ١٩٤٩ قانون المرافعات المدنية والتجارية، وفى عام ١٩٥٠ صدر قانون الإجراءات الجنائية، ثم تلاحقت التعديلات على القانون البحرى والتجارى، حتى صدر القانون البحرى الجديد فى عام ١٩٩١، وأُعد مشروع جديد للقانون التجارى فى سبيله للصدور.

أما على المستوى الدستورى فقد صدر فى عام ١٩٢٣ الدستور المصرى الذى ظلت له السيادة على الحياة السياسية المصرية حتى ألغى فى عام ١٩٥٣، وفى عام ١٩٥٦ صدر دستور جديد سرعان ما حل محله إعلان دستورى فى عام ١٩٦٤، حتى يأتى عام ١٩٧١ فيصدر فيه دستور مصر الدائم، الذى يمكن وصفه بحق بأنه تعبير عن جملة التجربة السياسية والدستورية المصرية، وأنه حمل جل العناصر والمبادئ القادرة على بناء مستقبل سياسى ودستورى مستقر للبلاد.

وإذا تناولنا دستور ١٩٧١ من زاوية قضية المساواة بين الرجل والمرأة، فسنجد أن المادة الثامنة منه تنص على أن "تكفل الدولة تكافؤ الفرص لجميع المواطنين، وتنص المادة (٩) على أن الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية.. وتنص المادة (١٠) على أن تكفل الدولة حماية الأمومة والطفولة.. والمادة (١١) تنص على أن

تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

ثم تضع المادة (٤٠) حكماً جامعاً مانعاً هو: "المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة".

وإذا كانت هذه هى نصوص الدستور التى ترسى القواعد الدستورية للدور الإيجابى والفعال للمرأة فى البنية الاجتماعية المصرية، وعلى أساس مساواتها الكاملة بالرجل فى الحقوق والواجبات ورفض كل أشكال التمييز ضدها؛ فإنه من الجدير بالإشارة إليه فى هذا المقام، أن أمر هذه النصوص قد توافرت لها الحماية القضائية الواجبة عن طريق اختصاص المحكمة الدستورية العليا بالرقابة على دستورية القوانين، وهى رقابة تحول دون صدور أى قانون يخالف أحكام هذه النصوص الدستورية، فإن صدر مثل هذا القانون، فإن مآله إلى الإلغاء عن طريق المحكمة الدستورية.

مجموعات القوانين الأساسية

انعكست أحكام الدستور المصرى بحسبانها قاعدة الأساس للمنظومة التشريعية على مجموعات القوانين الأساسية (المدنى التجارى البحرى المرافعات المدنية والتجارية العقوبات الإجراءات الجنائية الأحوال الشخصية القوانين الإجرائية فى مسائل الأحوال الشخصية). فظلت هذه القوانين فى مجملها ملتزمة بمبدأ المساواة، وتشربته أحكامها، بحيث يمكن القول - بصفة عامة - إنه لا تفرقة بين الرجل والمرأة فى هذه القوانين موضوعية كانت أم إجرائية.

حقوق المرأة الأساسية

يبين مما سبق أن الدستور المصرى والنظام القانونى المرتكز على هذا الدستور قد قاما وتأسسا على مبدأ مساواة المرأة مع الرجل فى الحقوق والواجبات، وأن حق المواطنة هو وحده المصدر الذى تنبثق عنه سائر الحقوق. وإذا انتقلنا من هذا المبدأ العام إلى الأحكام التفصيلية لحقوق المرأة، فإن الصورة ستتبدى أكثر جلاء :

١ - حق المرأة فى العمل

تنص المادة (١٤) من الدستور على أن:

"الوظائف العامة حق للمواطنين وتكليف للقائمين بها لخدمة الشعب".

ولا يفرق النص الدستورى بين المرأة والرجل فى شأن هذا الحق. ثم تأتى قوانين نظام العاملين المدنيين بالدولة (٤٧ لسنة ١٩٧٨)، والعاملين بالقطاع العام (٤٨ لسنة ١٩٧٨)، وقانون العمل فى القطاع الخاص (١٣٧ لسنة ١٩٨١)، لا تقيم أى تفرقة بين الرجل والمرأة سواء فى شروط التعيين أو الأجر أو الإنجازات، وتقتصر التفرقة على ما يشكل حقوقاً إضافية للمرأة، تتعلق بدورها الأسرى كزوجة وأم، وذلك استجابة لحكمى المادتين ١١،١٠ من الدستور، اللذين يلزمان الدولة بحماية الأمومة والطفولة، وأن تكفل (الدولة) التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع، وعلى ذلك فإن هذه القوانين تكفل :

- عدم جواز تشغيل المرأة فى أوقات معينة أو فى أعمال معينة مما يعرضها لمخاطر خاصة.
- حق المرأة العاملة فى الحصول على إجازات خاصة للوضع ورعاية أطفالها.
- حق المرأة العاملة فى الحصول على إجازات خاصة لمصاحبة زوجها عند عمله فى الخارج.
- حق المرأة العاملة فى أن تطلب وبرغبتها العمل نصف الوقت بنصف أجر.

وهكذا يبين كيف تحققت المساواة الدستورية والقانونية للمرأة والرجل فى مجال العمل، لكن الواقع يكشف عن الفجوة القائمة بين الممارسة الفعلية والإطار الدستورى والقانونى، ففى حين أن المرأة تمثل ٥٠٪ من السكان، فإن عدد النساء العاملات فى الحكومة والقطاع العام يبلغ ٣٦٠,٤٣٠ امرأة من مجموع ٢,١٣٤,٤٤٨. وذلك بنسبة ١٧٪ فقط، موزعة كالآتى(*):

٨١,٧٪ فى الخدمات الإدارية والحكومية.

(*) دراسة للجهاز المركزى للتنظيم والإدارة نهاية ١٩٨٤ الحقوق القانونية للمرأة المصرية ١٩٩٢.

١١,٢٪ فى الجهات الحكومية.

٧,١٪ فى شركات القطاع العام.

ومن جهة أخرى فإننا إذا نظرنا للأمر من زاوية التوزيع المهنى، شاملاً القطاع الخاص، فإننا نجد أن عمالة المرأة تتركز فى أنشطة اقتصادية بعينها، وفى مهن محددة داخل كل قطاع اقتصادى. وحسب إحصائيات ١٩٨٦، تتركز أكثر من نصف العاملات فى الخدمات الاجتماعية والشخصية (٥٦٪)، بينما يصل معدل النشاط الاقتصادى للمرأة إلى ١١٪ فى الزراعة والصيد، و١٠٪ فى قطاع الصناعة التحويلية، و٥٪ فى قطاع التجارة والمطاعم والفنادق، وإلى ٣٪ فى كل من المواصلات والتخزين والنقل، وقطاع التحويل والعقارات، وإلى ١٪ فى كل من قطاع الكهرباء والغاز والمياه وقطاع التشييد والبناء، وإلى صفر فى المائة فى قطاع المناجم والمحاجر.

٢ - الحقوق السياسية للمرأة

كان أول اشتراك للمرأة المصرية فى الحياة السياسية فى العصر الحديث، هو اشتراكها الفعال فى ثورة ١٩١٩، وكانت المرأة المصرية، من ثم، هى المرأة الأولى التى تكتمل لها حقوقها السياسية فى العالم العربى، فقد تتابع كفاحها من أجل الحصول على هذه الحقوق منذ سنة ١٩١٩، حتى صدر دستور سنة ١٩٥٦ الذى نص على حقوق المرأة السياسية (مادة ٣١)، وفى العام نفسه صدر القانون رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦ بتنظيم مباشرة الحقوق السياسية، ونظم حقوق المواطنين جميعاً رجالاً ونساء فى الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية.

ثم صدر دستور ١٩٧١ مؤكداً على جميع حقوق المرأة السياسية، وفى ظل هذا الدستور صدر القانون رقم ٤١ لسنة ١٩٧٩ الذى خصص ٣٠ مقعداً كحد أدنى لضمان تمثيل المرأة المصرية فى البرلمان، بيد أن المحكمة الدستورية العليا قضت بعدم دستورية هذا القانون على أساس إخلاله بمبدأ المساواة.

إذا انتقلنا من مستوى الحقوق الدستورية والقانونية على أرض الواقع، نجد أن نسبة المقيدات فى جداول الانتخابات سنة ١٩٨٦ اقتصر على ١٨٪ ممن لهن حق الانتخاب، وفى حين أن عضوات البرلمان فى أول مجلس نيابى بعد دستور سنة ١٩٥٦

اقتصر على نائبتين، فإن هذا العدد بلغ ٣٧ نائبة فى ظل أحكام القانون ٤١ لسنة ١٩٧٩، لكنه عاد وانخفض إلى ١٨ نائبة، ثم عشر نائبات بعد القضاء بعدم دستورية هذا القانون.

٣ - حقوق المرأة فى مسائل الأحوال الشخصية

تتشكل أغلبية الشعب المصرى من المسلمين، أما أقباط مصر فإن أغلبيتهم ينتمون إلى المذهب الأرثوذكس، وينتمى الباقى منهم لمذاهب أخرى. ويخضع المسلمون لتشريع الأحوال الشخصية المستمدة أحكامه من أحكام الشريعة الإسلامية، وهو تشريع يتكون من القانونين رقم ٢٠ لسنة ١٩٢٥، ٢٥ لسنة ١٩٢٩، وقد تناولهما بالتعديل القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥.

وهذا القانون ينظم الأوضاع الخاصة بالزواج بدءاً من الخطبة، إلى شروط انعقاد الزواج وآثاره، حيث الحقوق والواجبات المتبادلة بين الزوجين أو بين الأبوين والأولاد، وصولاً إلى الأحكام الخاصة بانتهاء علاقة الزواج بسبب الطلاق أو الوفاة.

أما غير المسلمين فيخضعون للأحكام الواردة فى شرائعهم، ولا يخضعون للقانون العام للأحوال الشخصية إلا إذا كان هناك اختلاف بين الزوجين فى الديانة أو الملة أو المذهب.

أما مسائل النفقة والإرث فيخضع للأحكام القانونية الخاصة بها جميع المصريين. ويتميز عقد الزواج وفقاً لأحكام قانون الأحوال الشخصية بأنه عقد مدنى رضائى يجوز بمقتضاه للزوجين الاتفاق على ما يرغبان الاتفاق عليه فيه، بشرط ألا يتضمن اتفاقهما ما يحلل حراماً أو يحرم حلالاً، وإذا كان العرف قد جرى على تنظيم مسائل المهر ومؤخر الصداق فى العقد دون سواها، فإن هذا لا يحول دون تنظيم المسائل الأخرى، كحق الزوجة فى العمل أو التعليم أو السفر أو أن تطلق الزوجة نفسها، فهى مسائل يجيز القانون كما تجيز الشريعة الإسلامية الاتفاق عليها، ويقع فى بعض الأحيان الاتفاق عليها، ولكنها أحوال لا تأخذ صفة العمومية.

ويجيز القانون المصرى للزوجة أن تطلب تطليقها من زوجها لأسباب معينة

كالضرر الذى يصيبها من معاملته لها، أو امتناعه عن الإنفاق عليها، أو غيابه، أو زواجه بأخرى، ويحفظ القانون لها جميع حقوقها من نفقة ومؤخر صداق إذا أجيبت إلى طلبها بالتطليق.

كما ينظم القانون الأوضاع الخاصة بحضانة الأطفال ويبقيها للأم حتى سن العاشرة للصبى، ويجوز للقاضى مدها إلى الخامسة عشرة، وإلى سن الثانية عشرة للفتاة، ويجوز للقاضى مدها إلى أن تتزوج.

كما يوجب القانون على الزوج أن يهيئ لطلقته الحاضنة مسكناً لها ولأطفالها منه طوال مدة حضانتها لهم، فإن لم يفعل حق لها شغل مسكن الزوجية حتى انتهاء الحضانة.

وفيما يتعلق بالإرث فإن الزوجة ترث ثُمن تركة زوجها فى حالة وجود أبناء، وربع التركة إن لم يكن هناك أبناء، أما الابنة فترث نصف ما يرثه الذكر، وهذه الأحكام مستمدة من المصدر الأكبر للشريعة الإسلامية وهو القرآن الكريم، ولذا فإنه لا مجال للحديث عن المساواة فى شأنها.

تلك كانت إطلالة على الحقوق الأساسية للمرأة المصرية فى النظام القانونى المصرى، والتى يبين منها قيامها فى جملتها على مبدأ المساواة، بما يجعلنا نستطيع أن ننهى هذه الورقة بتقرير الملاحظات الآتية :

أولاً : أن جملة التشريعات المصرية، سواء فى ذلك الدستور أو التشريعات الأساسية، تقوم فى أساسها على قاعدة المساواة الكاملة فى الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة، بيد أن صحة هذه الحقيقة الغالبة لا تنفى أن هناك بعض أوجه التمييز وهى ليست ذات خطر كبير فى التطبيق العملى وهى أوجه يمكن معالجتها بالتعديل التشريعى اللازم.

ثانياً : أن الافتئات على حقوق المرأة لا يتأتى من القانون ذاته، ولكنه يتأتى من الممارسة والتطبيق. ومن هنا تبرز أهمية قضية المناخ الثقافى العام الذى ينحدر بالرجل إلى ممارسة صنوف العنت ضد المرأة سواء كزوجة أو أم أو فى مواقع العمل المختلفة. ولعلنا فى هذا المقام نعيد تأكيد الإشارة إلى المؤثرات الثقافية

المتمسحة فـى الديـن الوافدة إلى مصر، وإلى سيادة مناهج المرجعية فى التفكير، وغلبة فكر النقل على العقل.

ثالـثاً : أنـه إذا كـان الافتـئات عـلى المـرأة يتأتى من الممارسة وأساليب التطبيق العملى لأحكام القانون، وإذا كانت القوانين والتشريعات قد التزمت فى قواعدها بكفالة حقـوق المـرأة ومبدأ تساويها مع الرجل فى هذه الحقوق؛ فإن التزامها بذلك كان الـتزاماً "محـايداً"؛ بمعـنى أنهـا لا تقرر تمييزاً للرجل وتقف عند تقرير الحق عـلى إطلاقـه لـلمرأة والـرجل على السواء، فهل يمكن إزاء ممارسات الواقع وما أدت إلـيه مـن الناحـية الفعلـية مـن تدنـى لوضع المرأة فى مجالات متعددة، أن ينتقل التشريع مع مرحلة "مبدأ المساواة الحيادى" إلى "مبدأ المساواة الإيجابى"، بمعـنى توظـيف قوتـه الإلزامـية فـى الحيلولة دون خلق ممارسات مناقضة لمبدأ المسـاواة ومسـتندة فقط إلى ما لديها من فرصة التمييز كأثر لـ "حيادية القاعدة"، وهل يمكن أن تكون هذه الإيجابية مرتكزة على مفهوم لنصوص الدستورية يقوم عـلى مـا قصـدت إلـيه مـن دور إيجـابى وفعـال لـلمرأة فـى معادلـة التركيـب الاجـتماعى المصـرى؟ ألـيس فـى هـذا المـنهج ما يستجيب للدعوة التى يتضمنها حكم المادة الرابعة من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة؟

القانون كأداة للإصلاح الاجتماعى

منى ذو الفقار

يصدر القانون – وخاصة القوانين التى تمس حياة المواطن بشكل مباشر ودوره وعلاقاته فى نطاق الأسرة والمجتمع – إما تعبيراً عن إرادة السلطة التشريعية فى إحداث تغيير فى هذا الدور وهذه العلاقات أو تطويراً لأنماط السلوك والقيم الثقافية السائدة، بهدف تحقيق التقدم والتنمية الاجتماعية، أو انعكاساً لحركة المجتمع الفعلية وضغطه من أجل التغيير تقنياً لقواعد وسلوكيات أرساها المجتمع وطبقها دون تنظيم قانونى متكامل يحدد نطاق الالتزام وجزاء مخالفته.

والتشريع فى الحالة الأولى يمكن أن يكون مصدراً للإصلاح الاجتماعى وأداة فعالة لتحقيق أهدافها فى كافة جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لأنه يلعب دوراً رائداً يتجاوز من خلاله الواقع الاجتماعى ليمهد الطريق إلى الإصلاح المأمول ويستخدم إمكانياته الفعالة،بما له من سلطة التحرير والتقييد، والإباحة والمنع، والثواب والعقاب، والحوافز والأعباء، فى التأثير على المنظومة الفكرية للمجتمع وتطوير أنماط السلوك والقيم والأنساق الثقافية السائدة، بما يحقق على المدى المتوسط والطويل أهدافاً تتجاوز الأهداف المباشرة لإصدار القانون والمقصود تحقيقها على المدى القصير.

إلا أننا نبادر بتوضيح أن التشريع الرائد إنما هو طلقة أولى فى معركة التغيير الاجتماعى الطويلة، فالقانون وحده لا يكفى لتحقيق أهداف الإصلاح المطلوبة. فالتطبيق السليم للقانون يحتاج إلى حزمة من السياسات تضع أهداف القانون موضع التنفيذ وآليات محددة تتولى الإشراف على التطبيق والرقابة على التنفيذ بكفاءة، بما يتطلبه ذلك من تدريب وتثقيف للقوى البشرية، كما يلزم التطبيق السليم للقانون رفع مستوى وعى المواطن القانونى بأهمية القانون وضرورة وجدوى الالتزام به بالإضافة إلى حركة للتنمية

الثقافية تساند التغيير والإصلاح المطلوب من خلال وسائل التعليم والإعلام.

وهناك أمثله كثيرة على القوانين الرائدة التى تقود حركة الإصلاح الاجتماعى إلا أننا يهمنا فى هذا المقام التصدى للمشروع المطروح لقانون الإجراءات فى الأحوال الشخصية كأحد الأمثلة على القوانين الرائدة التى طال انتظارها.

فقد واجه مشروع القانون، كما هو متوقع، مشاكل بطء التقاضى فى محاكم الأحوال الشخصية بوضع قواعد إجرائية تيسر الحصول على الحق والوصول إلى العدل، إلا أن القراءة المتأنية والمتعمقة لمشروع القانون توضح أنه لم يقتصر على تيسير الإجراءات، إنما هو فى حقيقته يسعى لصحوة اجتماعية وثقافية تنقل الأسرة المصرية نقلة نوعية وحضارية، إلى حيث يجب أن تكون، على أعلى سلم الأولويات، بحيث يصبح هذا القانون مؤشراً على أن حركة الإصلاح الاقتصادى إنما هى خطوة أولى تفتح الأبواب للإصلاح الاجتماعى والثقافى فى إطار حركة مصر تجاه النهضة الشاملة.

وقد بدأت وزارة العدل العمل فى هذا المشروع منذ عشر سنوات فشكل المستشار وزير العدل لجنة متخصصة برئاسة المستشار د.فتحى نجيب وعضوية عدد كبير من المتخصصين لإعداد هذا القانون، وحرصت اللجنة على عرض مشروع القانون للنقاش فى ندوات بكليات الحقوق والجمعيات القانونية وفى المؤتمرات القومية للمرأة المصرية فى ١٩٩٤ و١٩٩٦ وأخيراً فى ١٩٩٨، وتم تطوير مشروع القانون على ضوء الاقتراحات التى قدمت فى هذه الاجتماعات، وأخيراً ناقش مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف مشروع القانون ووافق عليه بعد إدخال بعض التعديلات على نصوصه.

وقبل الدخول فى تحليل ملامح الصحوة الاجتماعية والثقافية التى يفجرها القانون، هناك ثلاث ملاحظات أولية، تبدو لى ضرورية:

١ - يحل هذا القانون محل لائحة ترتيب المحاكم الشرعية الصادرة فى عام ١٩٣١ والتى استمر العمل بها حتى الآن بالرغم من إلغاء المحاكم الشرعية فى عام ١٩٥٥، وينظم القانون الجديد الإجراءات فى مسائل الأحوال الشخصية لجميع المواطنين المصريين، مسلمين ومسيحين، ويجعل قانون المرافعات المدنية والتجارية هو الأصل الذى يطبق فيما لم يرد فيه نص فى القانون، أى أن هذا

القانون يجرى تحديثاً للبنية التشريعية الإجرائية بعد حوالى سبعين عاماً من الجمود، ويجعل القوانين المدنية للإجراءات هى الأصل فى تنظيم المسائل الإجرائية التى تطبقها المحاكم المدنية المختصة بمسائل الأحوال الشخصية.

٢ - أما بالنسبة للمسائل الموضوعية المستمدة أحكامها من مبادئ الشريعة الإسلامية، فقد قرر المشروع خضوعها للقوانين الموضوعية التى تحكم مسائل الأحوال الشخصية وهى القوانين أرقام ١٩٢٠/٢٥ و١٩٢٩/٢٥ والقانون رقم ١٩٨٥/١٠٠، إلا أنه قرر أنه إذا عرضت على القاضى مسألة لم يرد فيها نص فى قوانين الأحوال الشخصية الموضوعية، فعليه أن يرجع إلى أرجح الأقوال فى الفقه الإسلامى.

وهذا النص هو تقنين للاتجاه الذى أخذ به المشرع المصرى منذ مطلع القرن بالرجوع إلى أرجح الأقوال فى أى من المذاهب الرئيسية للفقه الإسلامى بما يتناسب مع مصالح المجتمع، دون التقيد بمذهب واحد، وفى ذلك عدول عما تأخذ به لائحة ترتيب المحاكم الشرعية السارية حتى الآن من قصر الأمر على مذهب واحد هو أرجح الأقوال فى مذهب الإمام أبى حنيفة، فيما لم يرد به نص فى المسائل الموضوعية، إذ لم تعد هناك علة لذلك بعد أن استمد المشرع المصرى أحكامه الموضوعية من المذاهب الأربعة جميعاً.

٣ - أن القانون الإجرائى لا يقل أهمية عن القانون الموضوعى، فإن كان قانون الأحوال الشخصية الموضوعى ينظم الحقوق والواجبات الناشئة عن علاقة الزواج والطلاق والحضانة والوصاية وغير ذلك، فإن القانون الإجرائى هو بمثابة القضبان التى تسير عليها قاطرة الحقوق لتصل العدالة إلى مستحقيها، وبماذا تفيد قاطرة سريعة ومتقدمة وذات كفاءة وعدل إذا كانت القضبان معطلة أو بطيئة أو غير ملائمة؟ وهذا لا يعنى أن قوانين الأحوال الشخصية الموضوعية فى مصر لا تحتاج إلى تعديل، فهى فى أمس الحاجة إلى مراجعة شاملة وإصدار قانون جديد وموحد للأسرة ينظم كافة المسائل التى لا تغطيها القوانين الحالية ويستفيد من الخبرات المكتسبة من خلال الدراسات العملية والاجتماعية المتخصصة والتطبيقات أمام

المحاكم، بل ويعيد لمصر الريادة فى هذا المجال حيث أخذت أغلبية الدول العربية بمشروع الإمام محمد عبده لقانون الأحوال الشخصية فى مطلع القرن ولم تأخذ به مصر تماماً حتى الآن.

أولاً : ملامح الإصلاح الاجتماعى فى مشروع القانون

راعى مشروع القانون اعتبارات العدالة الاجتماعية، وسعى إلى ضمان الأمن الاجتماعى للأسرة الفقيرة وإلى تيسير الإجراءات وتخفيض تكلفتها، كما راعى أن الزوجة الباحثة عن حل أو عن عدل فى دهاليز محاكم الأحوال الشخصية هى فى الغالب زوجة أو مطلقة فقيرة أو أمية طفح بها الكيل فلجأت للقضاء.

ونلخص ملامح المشروع الاجتماعية فيما يلى:

أ - تخفيض التكاليف

أعفى مشروع القانون دعاوى النفقات من كافة الرسوم القضائية، كما استثنى صحف دعاوى الأحوال الشخصية من ضرورة توقيع محام مما يفتح الباب أمام الزوجة الفقيرة للجوء للقضاء دون تكلفة مادية مرهقة.

١ - دور القاضى أكثر إنسانية وإيجابية

أعطى المشروع للقاضى مساحة تسمح له بأن يكون فاعلاً فى تحقيق العدل لا قاضياً به فحسب، فسمح له بتقديم النصح للخصوم وبتبصرة المرأة مثلاً بالخطأ فى الإجراءات حتى لا تضيع سنوات فى دعوى مآلها الرفض لمثل هذا الخطأ، كما سمح للقاضى لأول مرة بندب إخصائى اجتماعى متخصص لدراسة أية حالة معروضة، ويقدم تقريره عنها خلال أسبوعين حتى يتمكن القاضى من اتخاذ إجراء عادل وسريع فى نفس الوقت يراعى حساسية المنازعات الأسرية وآثارها الضارة على استقرار الأسرة والأبناء، واتساقاً مع فلسفة المشروع فى تطوير دور القاضى وجعله أكثر إنسانية وإيجابية، ألزم القاضى فى دعاوى الطلاق والتطليق ببذل الجهد فى محاولة الصلح بين الزوجين، وفرض عليه، فى حالة وجود ابن أو بنت، عرض الصلح مرتين على الأقل يفصل بينهما مدة لا تزيد على ستين يوماً.

٢ - توحيد المحكمة ضمانا للعدالة

قرر المشروع توحيد جميع الدعاوى المتصلة أو المترتبة على دعوى الطلاق أو التطليق أمام المحكمة الابتدائية المختصة، بحيث تتمكن المحكمة، لعلمها بكافة جوانب النزاع، من الحكم بقضاء قطعي واحد بكفاءة وسرعة، كما سمح لها أن تصدر أوامراً مؤقتة وسريعة فى مسائل النفقة والرؤية بما يحفظ للأسرة استقرارها وأمنها الاقتصادى والاجتماعي.

ويقترب هذا التصور من محاكم الأسرة، فيضع له الأسس والإجراءات ويطور دور القاضى والنيابة العامة ودور الإخصائيين الاجتماعيين، إلا أنه لم ينشئ محاكم الأسرة بالمعنى المعروف، ومع ذلك فإن التصور الذى يقدمه المشروع يمثل نقلة حضارية ونوعية من حيث كفاءة نظر المنازعات الأسرية وسرعة الفصل فيها، فالوضع الحالى فى حالة الخلاف، عادة ما يبدأ من زوجة ضد زوجها أمام محكمة جزئية، يرد عليها الزوج بدعوى طاعة أمام محكمة أخرى، فترد عليه بدعوى طلاق أمام محكمة ثالثة هى المحكمة الابتدائية، فيهددها الزوج بأنها ستظل كالبيت الوقف لا زوجة ولا مطلقة عقاباً لها، وهنا تتدخل أسرة الزوجة فتهدد الزوج بجنحة تبديد منقولات بناء على إيصال الأمانة وقائمة منقولات الزوجية أمام محكمة رابعة هى محكمة الجنح، هذا بخلاف دعوى حيازة شقة الزوجية وحضانة الأبناء وغير ذلك، وتنظر كل دعوى أمام قاض مختلف وتستخدم لتعطيل الدعاوى الأخرى فتزداد العداوة وتتسرب فرص الصلح وتستمر القضايا سنوات طويلة يضيع فيها العدل فى دهاليز المحاكم المختلفة.

٣ - تيسير الإجراءات

اعترف المشروع بأن العدل البطيء ظلم بيِّن، فيسَّر وبسَّط الإجراءات ووضع لها ضوابط لا تسمح بالتعطيل وسوء استخدام الحقوق.

ففى دعاوى التطليق التى ترفعها الزوجة، والتى أصبحت نموذجاً للمعاناة والعذاب سنيناً طويلة، بدلاً من التسريح بالفضل والإحسان، قرر المشروع إجراءات دقيقة وسريعة لمرحلة التحكيم بين الزوجين، فى الأحوال التى يوجب فيها القانون التحكيم، بحيث لا تتجاوز مدة شهرين بالمقارنة بإجراءات قد تستغرق سنتين فى

الوضـع الحـالى، كمـا أنه سمح للقاضى أن يأخذ برأى المحكم، أو أيهما، أو بما يستقيه مـن أوراق الدعـوى أو أقـوال الـزوجين، مختصراً بذلـك مـرحلة التحقـيق والتى كانت تسـتغرق مـدة طويلـة، وميسراً لإجراءات الإثبات والتى كانت تمثل عقبة كبيرة تحول دون إثبات الزوجة للضرر.

كمـا قـرر المشـروع، فى حالة قيام الزوج بالطعن بالنقض فى حكم صادر للزوجة بالتطلـيق مـن محكمة الاستئناف، التزام محكمة النقض بنظر الطعن فى خلال شهرين والتصدى للحكم فى حالة النقض، بحيث لا يتعطل حق المرأة فى الزواج مرة أخرى بعد حكـم الاسـتئناف خلالهـا، وذلـك لـتلافى احـتمال خسارة الزوجـة للطعن بالنقض بعد الـزواج مـرة أخـرى، فـتجد نفسـها زوجـة لاثنين دون أى ذنب أو أى مخالفة للقانون. وهـنا مـن المفضـل تقصـير مدة النظر فى الدعوى أمام محكمة النقض قدر الإمكان ووضع حـد أقصى لهذه المدة بحيث لا تزيد عن أربعة أشهر، وهذه المدة، وإن كانت تنظيمية، إلا أن محكمـة الـنقض عادة ما تلتزم بهذه المواعيد، احتراماً للقانون ومراعاةً لحساسية هذه القضايا.

٤ - نظام التأمين للأسرة

نـص القـانون عـلى إنشـاء نظام تأمينى للأسرة يكون من بين أهدافه ضمان تنفيذ أحكـام الـنفقة للـزوجـة والأبناء والوالدين، يصدر بقرار من وزير العدل بناء على اتفاق مع وزير الشئون الاجتماعية ويشرف على تنفيذه بنك ناصر الاجتماعى.

ويحقق هذا النظام الجديد المزايا الاجتماعية الآتية:

أ- إلـزام بـنك ناصـر الاجـتماعى بتنفـيذ أحكـام الـنفقة للـزوجة والأبـناء أو الوالدين مباشـرة، حمايـة للأسـرة مـن ويـلات التفكك وحماية للأم والأبناء من الانحراف والجـريمة، وقـد يسـر القـانون إجراءات الحصول على أحكام النفقة، فألغى نظام الـتعرف عـلى دخـل المكلـف بالـنفقة بواسـطة الـتحريات وأحل محله نظاماً تقوم بمقتضـاه الـنيابة العامة بالتحقيق حتى تصل إلى تحديد دخل المكلف بالنفقة على نحو صحيح ودقيق وتقدم تقريرها للمحكمة فى ظرف ثلاثين يوماً.

ب- تمويـل التزام بنك ناصر الاجتماعى بتنفيذ أحكام النفقة من حصيلة أقساط التأمين

على الأسرة، ومن المتصور مثلاً أن تصدر وثيقة تأمين بسعر رمزى لصالح الزوجة والأبناء تبرم مع كل وثيقة زواج، تمول من حصيلتها أحكام النفقة، كما أن مشروع القانون رفع نسبة الحجز المسموح بها على مرتب المكلف بالنفقة بحيث تصل إلى ٥٠٪ فى حالة وجود زوجة وابنين والوالدين وتصل إلى ٦٠٪ إذا كان الأبناء ثلاثة أو أكثر.

جـ- كما يتيح النص على نظام التأمين إمكان تغطية مخاطر أخرى تواجهها المرأة التى يطلقها الزوج بعد زواج لأكثر من عشرين أو ثلاثين سنة، فتجد نفسها فجأة دون عائل ودون سكن أو دخل، بحيث يمكن أن تحصل حالة "أمينة رزق" فى فيلم "أريد حلا" على معاش طبقاً لنظام التأمين، يقيها المهانة والذل فى هذه السن الحرجة التى تستحق الإكرام والتكريم.

وبهذه النصوص يصبح مشروع قانون إجرائى ينظم الإجراءات فى مسائل الأحوال الشخصية قانوناً اجتماعياً من الدرجة الأولى، قانوناً يستخدم الإجراءات لتحقيق العدالة الاجتماعية ولخدمة الأمن الاجتماعى ولدعم استقرار الأسرة ومحاربة العنف والجريمة والانحراف.

ثانياً: ملامح الإصلاح الثقافى والدينى

اهتم المشروع من ناحية بمحاولة تصحيح بعض المفاهيم الثقافية والدينية التى أثبت التطبيق العملى لها عبر سنوات طويلة أنها أبعد ما تكون عن مبادئ الشريعة الإسلامية الحقة وأنها استخدمت، باسم الدين، للإضرار بالزوجة والأبناء بل للإضرار بسمعة الدين الإسلامى ذاته، ومن ناحية أخرى اهتم المشروع بسد الفجوة بين الحقوق التى تقرها الشريعة الإسلامية للمرأة والواقع الثقافى والاجتماعى، حيث لا تعترف المحاكم بهذه الحقوق، أو يعترف بها المجتمع، استناداً إلى مفاهيم ثقافية واجتماعية سائدة، تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية.

ولتوضيح ذلك نلخص ملامح الإصلاح الثقافى والدينى للمشروع فيما يلى:

٥ - إلغاء الطلاق الغيابى والمراجعة الغيابية

ظهرت حالات كثيرة أساء فيها الأزواج استخدام حق الطلاق بإيقاعه غيابياً دون

إخطار الزوجة بحيث تعلم الزوجة بخبر طلاقها بعد سنوات عند وفاة زوجها على سبيل المثال، أو تخطر به فجأة عن طريق قسم الشرطة، دون مراعاة لما تمليه مبادئ الشريعة الإسلامية وقواعد الأخلاق من الالتزام بالصدق والأمانة والصراحة والالتزام بحسن معاملة الزوجة وإكرامها خاصة فى حالة الطلاق. كما ظهرت حالات عديدة يطلق فيها الزوج زوجته طلاقاً رجعياً ويغيب عنها لسنوات، بحيث تعتبر نفسها حرة بعد مرور فترة العدة، فإذا قررت الزواج مرة ثانية تفاجأ أنه أعادها لعصمته أثناء مدة العدة ولم يخطرها بذلك، فإذا بها زوجة لاثنين وعرضة للمساءلة أمام القانون.

ولذلك جاء المشروع، فقرر أنه لا يعتد بالطلاق إلا بالتوثيق والإشهاد، اتساقاً مع المقرر فى عقد الزواج أنه لا يعتد بالزواج إلا بالتوثيق والإشهاد، ومعنى ذلك أن القانون فرق فى الحالتين بين الزواج أو الطلاق والذى قد تتوفر شروطه الشرعية ولا يوثق، فلا يعترف به قانوناً ولا تترتب عليه الالتزامات والحقوق القانونية، وبين الزواج أو الطلاق الموثق وهو الذى تترتب عليه الحقوق والالتزامات القانونية.

ويهدف القانون فى الحالتين عندما نص على ضرورة توثيق عقود الزواج للاعتداد بها فى عام ١٩٣١ وعندما نص على ضرورة توثيق الطلاق للاعتداد به فى مشروع القانون الجديد فى عام ١٩٩٩ إلى استقرار الحقوق والالتزامات وتشجيع المواطنين على الاتجاه للتوثيق إثباتاً للحقوق والالتزامات فى مجال حساس يتصل بالأنساب وبالأبناء وباستقرار الأسرة والمجتمع.

كما نص مشروع القانون كذلك على عدم الاعتداد بالمراجعة عند الإنكار إلا بالتوثيق وبإعلان الزوجة بهذه المراجعة الرسمية قبل انقضاء تسعين يوماً من تاريخ التوثيق، وبذلك لا يصبح استخدام بعض الأزواج لحقوقهم الشرعية بهدف الإضرار أو الابتزاز ممكناً.

٦ - التحكيم شرط لإيقاع الطلاق

جرى العرف على قصر تطبيق نصوص القرآن الكريم التى تعتبر أن أبغض الحلال عند الله الطلاق وتفرض ضرورة اللجوء للتحكيم قبل الطلاق أو التطليق، على حالة طلب الزوجة التطليق من خلال المحكمة، وهذا يخالف مبادئ الشريعة الإسلامية، التى

استهدفت من النص على التحكيم فى حالة الخلاف بين الزوجين، تعظيم فرص الصلح حماية للأسرة من التفكك وحماية الأبناء، ضحايا الخلافات الزوجية والطلاق، من الانحراف والضياع، سواء كان طلب الطلاق مصدره الزوج أو الزوجة.

ولذلك نص المشروع على ضرورة قيام الموثق بنصح الزوج المزمع على طلاق زوجته بالتروى وتعيين حكم من أهله وإعلان الزوجة بتعيين حكم من أهلها وبعزم زوجها على طلاقها بحيث يعطى الموثق للزوج فرصة أخرى للتفكير والتروى ويعطى للطرفين فرصة للصلح.

فإذا أصر الزوجان على الطلاق أو انقضت مدة شهر دون صلح أو وصول التحكيم إلى نتيجة وأصر الزوج على الطلاق، يلتزم الموثق بإثباته.

وقد هدف المشروع، بالإضافة إلى تطبيقه لمبادئ الشريعة الإسلامية دون تمييز، أن يحمى الزوج من غضبه واندفاعه بوضع قيود إجرائية تنظم ممارسته للطلاق دون مانع بحيث تسمح له بالتراجع كما تتيح له فرصة أخيرة للصلح، حماية لاستقرار الأسرة والمجتمع وقد يكون من المناسب مد مدة التحكيم فى هذه الحالة إلى شهرين أو أكثر تشجيعاً للاتجاه للصلح وإعطاء فرصة حقيقية للوصول إليه.

٧ - حق الخلع

بالرغم من أن الخلع حق ثابت للمرأة طبقاً للشريعة الإسلامية إلا أن المحاكم المصرية لا تطبقه، ويستند حق الخلع إلى الحديث الثابت والمشهور الذى قضى بموجبه رسول الله صلى الله عليه وسلم بتطليق امرأة ثابت بن قيس عندما شكت لرسول الله أنها لا تعيب على زوجها فى خلقه أو فى دينه، ولكنها لا تطيقه وتخشى الكفر فى الإسلام. فسألها: هل أمهرك؟ فقالت: حديقة. فقال: أترديِّنَها؟ فقالت: وبزيادة. فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن ترد عليه حديقته دون زيادة وقضى بتطليقها طلقة بائنة.

واستناداً إلى ذلك وإلى نصوص القرآن الكريم التى تسمح للمرأة بأن تفتدى نفسها قنن المشروع للمرأة حق الخلع، فإذا تنازلت أمام القاضى عن حقوقها المالية الشرعية وهى *المؤخر والنفقة*، ردَّت *مقدم الصداق، أى المهر*، *طلقها القاضى طلقة بائنة* بموجب حكم نهائى غير قابل للاستئناف أو الطعن.

وهنا نتساءل: لماذا قرر القانون كشرط للخلع - بالإضافة لرد مقدم الصداق والتنازل عن مؤخر الصداق - ضرورة التنازل عن النفقة، فى حين أن الحديث الشريف يقرر ضرورة التنازل عن مقدم ومؤخر الصداق فقط.؟!

إلا أن هذا السبيل على كل حال يتيح الطلاق للزوجة التى ترغب فى الطلاق دون عيب أو خطأ من جانب الزوج أو ترغب فى الطلاق دون رغبة فى فضح عيوب الزوج، أبى الأبناء، فى بعض الأحيان، وذلك بمجرد تنازلها عن حقوقها المالية وسدادها لمقدم المهر أو الصداق للزوج ، وبذلك يضع مشروع القانون حلاً لمشكلة "فاتن حمامة" فى فيلم "أريد حلاً" ومئات الألوف من أمثالها، فهى لم تكن ترغب فى فضح عيوب زوجها ففشلت فى إثبات الضرر أمام المحاكم لمدة ثلاثة عشر عاماً ولم تحصل على حريتها إلا بوفاة الزوج.

والجدير بالذكر أن حق الخلع لا يتعارض مع حق الطلاق للضرر أو للغيبة أو للهجر أو عدم الإنفاق أو غير ذلك من الأسباب التى تتيح للزوجة الحصول على الطلاق للضرر مع حفظ كافة حقوقها المالية الشرعية. وقد يسر مشروع القانون إجراءات الحصول على الطلاق وإثبات الضرر بحيث يصبح من الممكن الحصول على الطلاق للضرر فى خلال سنة واحدة طبقاً لمشروع القانون الجديد. ونأمل أن يظهر التطبيق للقانون الجديد اعترافاً أرحب بالضرر المعنوى، كسبب للطلاق للضرر الذى يتجاوز فى حدته فى بعض الأحيان الأضرار المادية.

٨ - اختصاص القاضى بالأمر بالمنع أو التصريح بالسفر

لا يسمح القانون الحالى للقاضى بإصدار الأوامر للتصريح بالسفر أو المنع من السفر، مما يعرض حياة الأبناء الذين يحتاجون لعلاج فى الخارج أو لقرار عاجل بالسفر للخطر، فى حالة غياب الأب أو خلافه مع الزوجة وتعسفه فى استخدام حقه، أو يعرض الزوجة العاملة لأضرار بالغة، حيث يتزوجها زوجها وهى موظفة يقتضى عملها السفر فى بعض الأحيان مثل أستاذة الجامعة، أو الدبلوماسية أو المضيفة الجوية، ثم يقوم فى حالة الخلاف بالكيد لها وإهانتها بمنع سفرها من خلال سلطة إدارة الجوازات فى المطار، إمعاناً فى الإضرار بها وإهانتها.

وقد أعاد القانون إلى القضاء سلطته فى إصدار الأوامر على عرائض فى مثل هذه

الحالات وهى سلطة كانت له من قبل تعديل قانون المرافعات المدنية والتجارية بالقانون ٢٣ لسنة ١٩٩٢.

٩ - الاعتداد بدعوى التطليق فى الزواج العرفى

جرى العرف ونص القانون الحالى على عدم الاعتداد بدعوى الزوجية عند الإنكار إلا إذا كان الزواج ثابتاً فى ورقة رسمية، ومقتضى ذلك أن الزوجة التى تقبل الزواج عرفياً تتنازل عن جميع حقوقها المالية والشرعية؛ كما لا تسمع دعواها بطلب التطليق، ونتيجة لذلك فإن الزوجة التى يهجرها زوجها دون تطليقها أو التى يرفض طلاقها أو يغيب عنها، لا حل أمامها إلا أن تعيش معلقة فهى زوجة ولا زوجة فى أن واحد، ولا يحق لها الحصول على الطلاق من خلال المحاكم، ولذلك نص القانون - استثناء للقاعدة - على سماع دعوى التطليق من الزوجة إذا كان زواجها ثابتاً بالكتابة أى كان زواجاً غير موثق، حماية لحقوق الزوجة ولإنسانيتها وتطبيقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية، والتى تعتبر الزواج مودة ورحمة ولا تقر استمرار الزواج كرهاً أو تعليق الزوجة كالبيت الوقف دون زواج حقيقى أو حق فى الحصول على الطلاق فى حالة الفشل، وبداية حياة جديدة.

وهكذا جاء مشروع قانون الإجراءات فى مسائل الأحوال الشخصية الجديد بعد طول انتظار، ليرفع المعاناة عن كاهل الأسرة المصرية، بإجراءات إنسانية ترسم طريقاً للحصول على الحق وتعيد الأمل فى الوصول إلى العدل بكفاءة وسرعة، بالنسبة لآلاف بل ملايين من النساء والأطفال المعذبين فى محاكم الأحوال الشخصية، والذى يصل عددهم فى المتوسط إلى سبعة ملايين مواطن سنوياً، طبقاً لإحصاء وزارة العدل فى عام ١٩٩٨.

إلا أن مشروع القانون لم يكتف بتيسير الإجراءات بل استخدمها كأداة للإصلاح الاجتماعى والثقافى والدينى، أداة لإحداث صحوة اجتماعية تضع الأمن والاستقرار الاجتماعى فى نفس مرتبة وأهمية الأمن والاستقرار الاقتصادى، وتصحح بشجاعة المفاهيم الثقافية والدينية الخاطئة التى تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية الحقة وتقنن للزوجة حقوقاً وحماية قررتها الشريعة الإسلامية ولم تعترف بها ثقافة المجتمع. إن

إصدار هذا القانون فى دورة مجلس الشعب الحالية أقل ما يمكن أن تقدمه الحكومة وممثلو ونواب الشعب للملايين من المعذبين فى محاكم الأحوال الشخصية، تضع حلاً جذرياً لهذه القضية وترسم البسمة على الشفاه. ب

المرأة الخليجية فى ظل الشريعة:
دراسة حول إمكانية إصدار قانون متطور للأحوال الشخصية

منيرة أحمد فخرو

١ - مقدمة

يشكل التقسيم على أساس الجنس (ذكور وإناث) موقعاً هاماً فى المنطقة العربية، فالمرأة العربية إجمالاً لا تزال تناضل من أجل الحصول على حقوق يتمتع بها الرجال وحدهم، مثل حق نقل المواطنة إلى زوجها أو أبنائها إذا كانوا من جنسية أخرى غير جنسيتها، ولا تزال تطالب بإصدار قانون متطور للأحوال الشخصية يضمن لها حقوقها الزوجية والأسرية. ويبدو هذا الأمر أشد وضوحاً فى حالة وضع المرأة في منطقة الخليج نظراً لكون تلك الدول – ماعدا الكويت – لا تعترف إلا بالشريعة مصدراً وحيداً لتشريعاتها المتعلقة بالمرأة والأسرة، بل حتى قانون الأحوال الشخصية الكويتى الذى صدر عام ١٩٨٤ يقدم حقوقاً محدودة للمرأة الكويتية[1]. إن قضايا المواطنة والتفرقة على أساس الجنس لا تقتصر على المسائل القانونية فقط ولكن أيضاً على الواقع المعاش. فوضع المرأة كمواطنة يتأثر حتما بقضايا الزواج والطلاق والميراث وحضانة الأطفال، وجميعها تقع ضمن القوانين الإسلامية التى تحكمها الشريعة. ولا بد من الإشارة إلى أن الشريعة لا تحدد سناً معيناً لزواج المرأة، كما أن موضوع تعدد الزوجات لا يزال يشكل قضية محورية ويثير استياء الغالبية من النساء من جميع المستويات الاجتماعية، وتعكس قوانين الطلاق إجحافاً بحق المرأة، ويتم الطلاق غالباً شفوياً. أما قضايا حضانة الأبناء فى حالة الطلاق فالمرأة تحتفظ برعاية أطفالها لفترة محددة تمتد حتى زواجها من شخص آخر أوحين بلوغ الابن ٧ سنوات والابنة ٩ سنوات، بعد ذلك تنتقل الحضانة إلى الأب أو إلى أقرب شخص من الذكور فى حالة وفاته. تلك القوانين لا تنظر بكثير من الاعتبار لمشاعر المرأة المطلقة التى يسحب منها دورها كأم رغماً عنها،

خاصة وأن الطلاق يقع فى معظم الحالات دون اختيارها. ويؤكد بعض الباحثين على أن جوهر الجدال حول قضية المرأة هو مسألة الشريعة وتقسيم القوانين الحديثة للنظام القضائى إلى علمانى ودينى، حيث يطبق الدينى على قوانين الأحوال الشخصية، بينما العلمانى الحديث يطبق على التجارة والملكية والجريمة والسياسة، أى. بمعنى آخر انحصرت الإصلاحات التنموية الحديثة فى المجالات السياسية والاقتصادية، بينما تركت قوانين الأسرة والأحوال الشخصية للمحاكم الشرعية التى استمرت محتكمة فى عملها إلى الشريعة(٢).

وبينما توصف الحقبة الأخيرة من هذا القرن بضمور فى الحركة النسوية الغربية نتيجة تحقيقها الكثير من الشعارات التى نادت بها وأهمها المساواة بين الجنسين فى جميع المجالات، نلاحظ أن الحركة النسوية العربية لا تزال فى صعود وتفاعل. إن المناقشات حول قوانين الأحوال الشخصية قد تصاعدت فى الفترة الأخيرة وشارك فيها الرجال والنساء سواء فى المؤتمرات التى تعقد لهذا الغرض، أوفى وسائل الإعلام المختلفة خاصة الفضائيات العربية، مما يعكس الحاجة الملحة إلى التغيير فى القوانين التى تحكم المرأة والأسرة. وهذا يشمل دول الخليج الست التى مرت خلال العقود الثلاثة الماضية بتحولات اجتماعية واقتصادية واسعة، خاصة بعد ارتفاع أسعار النفط فى منتصف السبعينات، وتبع ذلك زيادة كبيرة فى دخول الأفراد، يضاف إلى ذلك انتشار التعليم بين الجنسين فى جميع المستويات الثانوية والجامعية، كما أتيحت فرص العمل للمرأة فى معظم المجالات خاصة التدريس والصحة وإدارة الأعمال والتجارة وغيرها.

لقد تغيرت ظروف العمل والتعليم بالنسبة للمرأة، ولكن القوانين التى تحكمها لم تتغير.. وبدأت أصوات قليلة تطالب - على استحياء - بالإنصاف وتعديل بعض القوانين خاصة تلك المتعلقة بالزواج والطلاق وحضانة الأبناء، ولكن واجهتها بالاستنكار أصوات محافظة بحجة أن تلك القوانين "غير إسلامية"، وأنها تقليد للقوانين المعمول بها فى الغرب. لقد تناست تلك الأصوات أن القوانين المدنية المطبقة فى معظم الدول العربية مشتقة من القوانين الغربية وبالذات من القانون الفرنسى.

والملاحظ هنا هو الصمت المشبوه من غالبية المثقفين والليبراليين من الرجال حيال تلك القضية المصيرية، وكأن الأمر لا يبدو في صميم قضية التحرر والتحديث.

٢ - الجمعيات النسائية في منطقة الخليج ودورها في صياغة قانون الأحوال الشخصية

تعد الجمعيات النسائية مركزاً للأنشطة الاجتماعية والثقافية والسياسية. ففي البحرين هناك خمس جمعيات نسائية يبلغ مجموع العضوات المنتسبات إليها حوالي ١٣٢٤ عضوةً، وبالإضافة إلى الجمعيات النسائية الخمس فقد انضم عدد كبير من النساء إلى جمعيات مهنية واجتماعية مختلفة تضم الجنسين كجمعيات المهندسين والمحامين والأطباء والاجتماعيين والاقتصاديين وغيرها من الجمعيات، كذلك انضم عدد كبير من الفتيات في الآونة الأخيرة إلى أندية رياضية مختلفة، حيث كانت هذه الأندية في الماضي تحصر عضويتها في الذكور فقط. وترجع بدايات العمل النسائي المنظم في البحرين إلى سنوات الخمسينات من هذا القرن حين تأسست أول جمعية نسائية في الخليج عام ١٩٥٥ هي "جمعية نهضة فتاة البحرين". وبالرغم من مضي أكثر من أربعين عاما على إنشاء تلك الجمعية وما تلاها من جمعيات، إلا أن العمل التطوعي يبقى محصوراً أو مقيداً بقوانين تحد من حرية تحركه وتجعل أنشطته تبدو هامشية غير فاعلة، كما حدث عام ١٩٨٩ حين أصدرت السلطات قانوناً جديداً للجمعيات الأهلية في البحرين، وقد اعتبرت الجمعيات ذات الصلة هذا القانون قيداً جديداً يضاف إلى قيودها ويمنعها من حرية الحركة والانتشار. فالمادة ٤٧ من القانون على سبيل المثال- تخول للوزير المختص مطلق الحق في إبطال انتخاب أعضاء مجلس الإدارة دون حق الطعن في قرار الوزير، كما نصت المادة ١٨ على عدم جواز العمل بالسياسة. وقد طالبت تلك الجمعيات بإعادة النظر في القانون الجديد، ولكن ذهبت جهودها سدى وأصبح القانون سارى المفعول منذ بداية التسعينات[٣].

وفي الإمارات العربية المتحدة حققت المرأة خلال العقدين الماضيين مكاسب هامة على صعيد التعليم والعمل حيث شكلت الطالبات ٧٥٪ من إجمالي عدد الطلبة في جامعة الإمارات، إلا أن مشاركة المرأة في سوق العمل لم تتجاوز ٦٪ من إجمالي قوة العمل. وقد بدأت المرأة في تأسيس الجمعيات الخاصة بها من أجل تعميق دورها

الاجتماعي والتطوعي في المجتمع، حيث أخذت مجموعة من السيدات المتعلمات على عاتقها تأسيس تلك الجمعيات. وقد تم تأسيس أول جمعية نسائية في عام ١٩٦٧ هي جمعية النهضة النسائية في رأس الخيمة، تلاها تأسيس عدد من الجمعيات في معظم الإمارات، ثم جاء تأسيس الاتحاد النسائي الذي ضم كافة الجمعيات النسائية وعددها ٦ جمعيات وذلك عام ١٩٧٥. ومن خلال استعراض أهم النشاطات التي قامت بها الجمعيات النسائية خلال الموسم الثقافي لعام ١٩٩٣ يلاحظ د. عبد الخالق عبد الله وآخرون أن النشاطات الدينية هي السائدة بالنسبة لكافة الجمعيات النسائية في الإمارات، إذ كانت أكثر المحاضرات التي تنظمها تلك الجمعيات ذات طابع ديني، وليست ذات مساس بقضايا المرأة وما تعانيه من مشاكل يومية وحياتية، كذلك تقدم معظم هذه الأنشطة في صور تقليدية لا تضيف إلى فكر المرأة شيئاً. إلا أن أهم إنجاز للجمعيات النسائية حتى الآن يتركز في مجال برامج محو الأمية، والتي حققت حتى الآن نتائج مهمة تمثلت في التحاق مجموعة كبيرة من طالبات هذه الجمعيات بالجامعة(٤).

أما الجمعيات النسائية في الكويت فعددها خمس جمعيات تتصدرها الجمعية الثقافية والاجتماعية التي تأسست عام ١٩٦٣، ونادي الفتاة (١٩٧٥)، وبيادر السلام "إسلامية" (١٩٨١)، وجمعية الرعاية الإسلامية (١٩٨٢)، وجمعية المرأة التطوعية لخدمة المجتمع (١٩٩١) . وقد قامت الجمعية الثقافية والاجتماعية النسائية بطرح قضايا تنموية تتعلق بحق المرأة في التعليم والعمل والمساواة. وتشير د. هيا المغني إلى أن تأسيس الجمعية الثقافية النسائية كان بهدف إيجاد مكان لتجمع عدد متزايد من نساء الطبقة التجارية العليا للقيام بالأعمال الخيرية بدون التعرض لوضع المرأة المتدني في المجتمع. إلا أن الجمعية قد عدّلت مسارها في المرحلة الحاضرة وأصبح من أهم أهدافها "رفع المستوى التعليمي والثقافي للمرأة الكويتية، وكذلك نشر الوعي لديها كي تتفهم حقوقها وواجباتها بصفتها مواطنة وفرداً في الأسرة"، كما تبنت تلك الجمعية مطالب السيدات الكويتيات المتزوجات من غير كويتيين، ويقدر عددهن بحوالي ٧٠٠٠ سيدة وذلك عام ١٩٩٣، وطالبت السلطة بأحقيتهن في منح أبنائهن الجنسية الكويتية(٥).

ويشـدد د. الغـبرا عـلى كـون تلـك الجمعـية قـد قـادت محاولـة لطرح ومعالجة القضايا الأساسية للمرأة فى الكويت مثل الحق فى التعليم والعمل والمساواة. وقد مثلت مواجهة العوائـق الاجتماعـية والثقافية عميقة الجذور والتى حدَّت من حقوق المرأة وحرياتـها – تحديـاً خطـيراً واجـه تلـك الجمعـية[٦]. وبعـد حـرب الخلـيج مباشـرة حولـت غالبية الجمعـيات النسـائية اهـتمامها إلى مجـال خدمـة المجـتمع، كمـا تم تشـكيل الاتحـاد النسائى الكويتى فى نفس الفترة كممثل وحيد للجمعيات النسائية خارج الكويت، وقد شاركت فى هذا الاتحاد كافة الجمعيات ما عدا الجمعية الثقافية والاجتماعية[٧].

وتوجـد فـى المملكـة العربية السعودية حوالى عشرين جمعية نسائية تجمع بين العمل النسوى والعمل الخيرى وتقدم الخدمات الإنسانية والصحية والتعليمية والدينية وغيرهـا[٨]. وفـى عمـان توجـد جمعـية المرأة العمانـية ولهـا فـروع عديـدة فـى جمـيع المحافظـات، وهـى تقـوم بأنشـطة متـنوعة مـن صحية وإرشادية وتثقيفية. أما فى قطر فهـناك جمعـية الهـلال الأحمر ولها فرع نسائى تمارس فيه السيدات أنشطة مختلفة، وقد تم افتتاح جمعية نسائية مؤخرا ضمت نخبة من السيدات القطريات.

والسـؤال الـذى نطـرحه هنا هو قدرة الجمعيات النسائية التى ذكرناها فى دفع عملـية إصدار قـانون مـتطور للأحـوال الشخصية. وكما ذكرنا سابقا فإن إمكانيات تلك الجمعـيات وقدراتهـا عـلى فـرض توصـيات فى هذا الشأن تبقى محدودة الأثر بالنسبة لصـانعى القـرار فـى المـنطقة. ومـن الممكـن رصد العوامل التى تحد من قدرة الجمعيات النسائية الخليجية فى النقاط التالية: أولها اعتمادها المطلق على الدولة ممثلة بوزارات العمـل والشـئون الاجتماعـية، وهـى غـير مصرح لها بتلقى مساعدات مالية من الخارج حـتى وإن قدمـت مـن مـنظمات دولـية. إن مـا تحتاجه تلك الجمعيات هو رفع الوصاية المالـية عنها من قبل الدولة، وأن تترك مطلق الحرية للجمعيات لتدبير شئونها المالية، شـأنها شـأن الجمعيات النسائية فى المنطقة العربية مثل مصر ولبنان وفلسطين والأردن والـتى تمـارس تدبـير الأمـوال اللازمـة لمشـاريعها بـتمويل يـأتى معظمـه من الخارج. وثانـيها القوانـين المتعددة والتى تقيد حرية الجمعيات كما أوضحنا فى مثال البحرين.

تلك العوامل تعيق عمل الجمعيات وتجعل جهودها غير مجدية ليس لها تأثير فى عملية صناعة القرار.

٣ - مشروع قانون للأحوال الشخصية

يربط بعض الباحثين فى الغرب موضوع حقوق المرأة بكلمة واحدة هى "الإسلام"، بينما يركز البعض الآخر على حيادية الإسلام بالنسبة لتخلف المرأة المسلمة عن مثيلاتها فى الغرب فى الحقوق الشرعية واستقلالية القرار، وأن ذلك مرتبط بقضايا التنمية كالتعليم والتصنيع والتمدن أكثر من ارتباطه بالدين والعوامل الثقافية[٩]. ويرى آخرون أن النظرة الإسلامية للجنس من حيث الذكورة والأنوثة مبنية أساساً على ما جاء فى القرآن الكريم الذى يفرض التمييز بين الرجل والمرأة على أساس الجنس، كما ورد فى الآية "الرجال قوامون على النساء" بالرغم من كون بعض الآيات تخضع لتفسيرات متعددة من قبل علماء الشريعة[١٠]. ولكن تبقى الإشارة إلى قصور قوانين الأحوال الشخصية العربية عن تلبية حاجات المرأة العصرية، إذا استثنينا قانون الأحوال الشخصية التونسى الذى يبقى أفضلها على الإطلاق وأكثرها اقتراباً من تحقيق المساواة بين الجنسين فى قضايا الأسرة والأحوال الشخصية. وقد استطاع المشرع التونسى، بتشجيع من القيادة السياسية الواعية، أن يسن قانونا للأسرة والأحوال الشخصية فى عام ١٩٥٦ يقوم على مبدأ المواطنة، متجاوزاً الإيديولوجية الدينية السائدة، ومن ثم إلغاء المحاكم الشرعية وتوحيد القضاء على أساس معيار المواطنة. وبصدور هذا القانون تحققت مكاسب واسعة للمرأة التونسية أهمها رفع سن الزواج للفتى إلى عشرين والفتاة إلى سبعة عشر عاما، كما ألغيت قاعدة الجبر فى الزواج. ونص القانون أيضا على منع تعدد الزوجات، وحدد عقوبة للمخالف، كما نص على مساهمة الزوجة فى نفقات العائلة إذا كانت تعمل. وقد أوجب القانون الطلاق القضائى كحق متساو بين الرجل والمرأة، سواء بالتراضى بينهما، أو بناء على طلب أحد الزوجين. وفى تعديل أجرى سنة ١٩٨١ أقر المشرع للمرأة التونسية المتضررة من الطلاق تعويضاً مادياً، كما أعطى للمرأة حق الولاية على أبنائها القصر وكذلك فى حالة وفاة الزوج، وألغى أيضاً واجب الطاعة على الزوجة. أما فى موضوع الإرث، فحاول المشرع التونسى

أن يقـترب مـنه بحـذر عـندما أعطى للبنت فى حالة غياب ورثة ذكور الحق الكامل فى الميراث[11].

وتعتـبر قوانـين الـزواج والطـلاق مـن أهـم القضـايا الـتى يشملها قانون الأحوال الشخصـية؛ نظراً لارتباطها بالأسرة ومكانة كل فرد فيها. فالقوانين التى تنظم الزواج تسـتطيع أن تكـون أداة قويـة لإخضـاع المـرأة وتقـنين عـدم الاعـتراف بحقوقهـا كفـرد وكمواطنة. إن عدم تطبيق قوانين الأحوال الشخصية التى تنظم الزواج والطلاق وحضانة الأبـناء والإرث فـى معظـم الـدول العربـية والإسـلامية غالـبا ما يكشف حقيقة الادعاء بالمسـاواة بـين المواطنين والتى تنادى بها دساتير تلك الدول. ونظرة سريعة على قوانين الأحـوال الشخصـية فـى الـبلدان العربـية والإسـلامية تكشف مدى الاختلاف بين تلك الـدول، والذى يمثل فى حقيقة الأمر التأويلات المختلفة لقوانين وضعها وفسرها رجال يريدون تثبيت سيطرتهم على المرأة، وبالتالى على الأسرة فى مجتمع أبوى صرف.

ولا بـد مـن الاعتراف فى نهاية الأمر بأن ذلك الوضع بدأ بالتغير نتيجة لتعليم المـرأة وعمـلها فـى مختلف الميادين. ولكن التغيير يسير على نحو بطىء لا يتناسب مع دقـات العصـر السـريعة. لذلـك فالحاجـة تـبدو ماسة لإصدار قانون للأحوال الشخصية لتنظـيم العلاقـات الزوجـية، وإيجاد شراكة بين الزوجين يتمتعان فيها بنفس الحقوق والواجبات. ومن أهم المواضيع التى أثيرت فى مؤتمر المرأة العالمى الذى عقد فى بيجينغ فـى الصـين عـام ١٩٩٥، مشـروع القـانون الـذى قدمـته مجموعة من السيدات من شمال أفريقـيا (الجزائـر وتونـس والمغرب) أطلقت على نفسها اسم "مجموعة ٩٥ المغاربية من أجـل المسـاواة". وكـان عـنوان القانون المقترح "مائة إجراء ومقتضيات" وخصصت خمس سـاعات لمناقشـة القـانون، وشـارك فـى المناقشـة نخـبة مخـتارة من السيدات من الدول العربـية والإسـلامية وغيرهـا. ويحـتوى مشروع القانون على مائة إجراء لتنظيم الزواج والطـلاق والتعلـيم الديـنى والمـيراث والوصـية. وقـد تمـت مناقشـتها بنداً بنداً فى ذلك الاجـتماع. وتشـير مقدمـة القـانون إلى أن تحديـات الحداثـة تتطلـب عمـلاً عـلى كـل المسـتويات الاقتصـادية والسياسـية والتشريعية والديمغرافية والتربوية والثقافية، وأن إعـداد قانون للأسرة ذى توجهات تحديثية يضع الإسلام، وبصفة حتمية، أمام امتحان

لقدرته على المراجعة. فالفقه الإسلامى فى حقيقته مجموعة هائلة من القواعد القانونية التى نشأت خلال القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة انطلاقا من النصوص القرآنية وأيضا بالاعتماد على الأحاديث النبوية المكونة للسنة. وفى القرن الثالث الهجرى تجمد الفقه الإسلامى وأغلقت أبواب الاجتهاد، وهو ما منع الفقهاء والمشرعين من إخضاع هذا القانون إلى ظروف الأزمنة الجديدة. وفى بداية القرن الماضى ارتفعت بعض الأصوات منادية بالإصلاح التشريعى العميق حين أدّت متطلبات التمدن والتصنيع والتبادل الدولى إلى تبنى الكثير من التشريعات الحديثة فى الميادين الدستورية والإدارية والقضائية والتجارية والجنائية. ولكن قانون الأسرة – وبالتالى منزلة النساء القانونية – ظلا يخضعان بصفة مطلقة إلى الفقه الإسلامى فى الوقت الذى أخضع فيه هذا الأخير فى ميادين أخرى إلى ضروب من الاستثناء، وتم التركيز باستمرار على عدم إمكانية تطوير أسس الفقه الإسلامى فيما يتعلق بوضعية النساء(١٢).

وإلى جانب المشروع المغاربى، توجد تجارب مختلفة فى دول إسلامية طبقت قوانين هى أقرب إلى المساواة منها قانون الأحوال الشخصية فى تركيا والذى يجرى تعديله حالياً كى يكون أقرب إلى المساواة. ويعتمد القانون الجديد مواد قوانين حقوق الإنسان الدولية وبعض القوانين الأوربية، كما يركز على المساواة بين الرجل والمرأة ويعترف للزوجة بحقوق جديدة كانت محرومة منها فى السابق، إذ يسحب من الزوج لقب "رب العائلة" ليشرك الزوجة فى إدارة أمورها على قدم المساواة مع الرجل، ويعطها الحق فى العمل والسفر أين ومتى شاءت من دون الحاجة إلى إذن الزوج، ويعطى الزوجة الحق بطلب الطلاق فى حال تعرضها للإهانة، ويمنع القانون الجديد الزواج لمن هو دون ١٨ عاما من الشباب والشابات، وأيضاً يشرك القانون الجديد الزوجة فى نفقات العائلة ويرفع المسئولية جزئياً عن الزوج فى توفير متطلبات المعيشة(١٣). وهناك تجارب فى دول إسلامية أخرى نذكر على سبيل المثال ما تقوم به مجموعة من السيدات فى ماليزيا إذ أسست تلك المجموعة تنظيما أطلق عليه Sisters in Islam "الأخوات فى الإسلام" وقمن بأنشطة مختلفة لنشر الوعى بحقوق المرأة فى المجتمع الماليزى، منها إصدار كتب ونشرات لتفسير التعاليم الإسلامية المتعلقة بالمرأة من ضمن

الإطار الإسلامى، مما يتناسب ومتطلبات العصر الحديث. وهناك أنشطة مشابهة تقوم بها جمعيات نسائية فى دول المغرب العربى.

الخلاصة

إن دول الخليج، ممثلة بالجمعيات النسائية ومن المهتمين بشئون المرأة، لا تستطيع وحدها إصدار قانون متطور للأحوال الشخصية، بل ينبغى أن تتكاتف الجهود فى الدول العربية والإسلامية لتستخلص تجارب تستطيع صياغتها فى مشروع القانون المطلوب. وربما نأمل ونتوقع من المهتمين بقضايا المرأة تشكيل تنظيم يمثل مختلف الفئات ذات العلاقة تكون نواة لهذا المشروع الطموح، ومن أولى مهامه القيام بوضع استراتيجية متعددة الجوانب لا تقتصر فقط على المطالبة بقانون متطور للأحوال الشخصية وإنما ممارسة أنشطة متعددة تتعلق بوضع المرأة بصورة عامة، وأن يرتبط هذا التنظيم بشبكة اتصالات ضمن الوطن العربى مستعيناً أيضاً بخلاصة التجارب التى حصلت عليها المرأة فى الدول الإسلامية المختلفة وبالقوانين المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذلك التركيز على البحوث والدراسات الميدانية المتعلقة بوضع المرأة، وإصدار مجلة نسائية جادة تكون منبراً لعرض قضايا المرأة، والاهتمام بموضوع أوصى به مؤتمر المرأة العالمى الذى عقد فى كوبنهاجن عام ١٩٨٠ وهو تشكيل "لجنة المرأة" تكون تابعة لمجلس الوزراء، من أولى مهماتها متابعة وتقييم التقدم الذى أحرزته المرأة فى جميع الميادين على مستوى كل قطر. وترفع اللجنة تقريرها إلى الجهات المختصة التى ترفعه بدورها إلى الأمم المتحدة. كل ذلك لا يعفى الجمعيات النسائية فى دول الخليج من مسئوليتها تجاه قضية المرأة والقانون المقترح للأحوال الشخصية، فالمتابعة اليومية للمشاكل التى تتعرض لها المرأة فى المحاكم والتواجد فى المؤتمرات الدولية والإقليمية والحوار مع الفئات المختلفة، خاصة تلك التى تحمل وجهات نظر معارضة داخل المجتمعات الخليجية - سيدفع بقضية المرأة خطوات نحو بلوغ الهدف.

الهوامش

١- د. بدرية العوضى، المرأة والقانون: الواقع والطموح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.

٢- أميرة الأزهرى سنبل، النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، رقم ١١٩، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٢١.

٣- د. منيرة أحمد فخرو، المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى البحرين، مركز ابن خلدون بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٩٣.

٤- د. عبد الخالق عبد الله وآخرون، المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الإمارات العربية المتحدة، مركز ابن خلدون بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٥.

٥- Dr. Haya Al-Mughni, "Women's Organizations in Kuwait", in Middle East Reports, No.198, Vol. 26 No. 1, January-March 1996. P. 33.

٦- د. شفيق الغبرا، المجتمع المدنى فى الكويت: دراسة فى آليات الدولة القطرية والسلطة والمجتمع، مركز ابن خلدون بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، ١٩٩٥، ص ٣.

٧- د. هيا المغنى، مصدر سابق، ص ٣٥.

٨- د. ريما الصبان، مؤسسات المجتمع المدنى فى دول الخليج (ورقة قدمت لمنتدى التنمية الخليجى) اللقاء التاسع عشر (١٩- ٢٠ فبراير ١٩٩٨) دبى، الإمارات العربية المتحدة، ص ١٩.

٩- Valantine Mughadam, Modrnizing Women: Gender & Social Change Middle East, Lynne Riener Publishers, Colorado, USA, in the 1993

١٠- Ramla Khaldi & Judith Tucker, Women's Rights in the Arab World, in Middle East Reports (MERIP) A special MERIP publication, 1996, p. 2.

١١- رفيف رضا صيداوى، جلسة استماع عربية حول العنف القانونى والمساواة فى العائلة، دار بلال للطاعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٠.

١٢- مجموعة ٩٥ المغاربية من أجل المساواة، مائة إجراء ومقتضيات: من أجل تقنين مغاربى بروح المساواة فى مادة الأحوال الشخصية وقانون الأسرة، مؤسسة فريدريش إبرت (الألمانية) والاتحاد الأوربى، ص ١٠.

١٣- الحياة، الأحد ١٠ أكتوبر ١٩٩٩، العدد ١٣٣٦٤. ص ١٠.

المصادر

- الصبان، ريما، مؤسسات المجتمع المدنى فى دول الخليج، ورقة قدمت لمنتدى التنمية الخليجى، اللقاء السنوى التاسع عشر، (١٩- ٢٠ فبراير ١٩٨٩) دبى، الإمارات العربية المتحدة.
- عبد الله، عبد الخالق، حسن، طه حسين، راشد، محمد راشد، المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الإمارات العربية المتحدة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.
- سنبل، أميرة الأزهرى، النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، رقم ١١٩، القاهرة، ١٩٩٩.
- صيداوى، رفيف رضا، جلسة استماع عربية حول العنف القانونى والمساواة فى العائلة، دار بلال للطاعة، بيروت، ١٩٩٨.
- العوضى، بدرية، المرأة والقانون: الواقع والطموح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
- الغبرا، شفيق، دراسة فى آليات الدولة القطرية والسلطة والمجتمع، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.
- فخرو، منيرة أحمد، المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى البحرين، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.
- مجموعة ٩٥ المغاربية من أجل المساواة، مائة إجراء ومقتضيات: من أجل تقنين مغاربى بروح المساواة فى مادة الأحوال الشخصية وقانون الأسرة، مؤسسة فريدريش إبرت (الألمانية) والاتحاد الأوربى، ١٩٩٥.

- **Middle East Report, No.198, vol.26, no.1, January-March 1996.**
- **Mughadam, Valentine, Modernizing Women: Gender & Social Change in the Middle East, Lynne Riener publishers, Colorado, USA, 1993.**
- الحياة، الأحد ١٠ أكتوبر، ١٩٩٩، العدد ١٣٣٦٤.

ردود الفعل على مشروع قانون الأحوال الشخصية المدنى فى لبنان

نادیا الشیخ

يخضع الزواج المدنى فى لبنان لقوانين الأحوال الشخصية المعمول بها لدى كل طائفة دينية معترف بها. وليس للبنانيين الذين لا يرغبون فى عقد زواجهم لدى إحدى الطوائف سوى السفر خارج لبنان إلى إحدى الدول التى يعمل فيها الزواج المدني. ويعترف لبنان اعترافا قانونيا كاملا بذلك الزواج المدنى ويسجل فى دوائر الأحوال الشخصية اللبنانية ويعترف لبنان. بمفاعله القانونية.

إذن ليس فى لبنان قانون موحد للأحوال الشخصية. ولذا ومنذ الاستقلال برزت مسألة الزواج المدنى بل ومسألة قانون مدنى للأحوال الشخصية وتكررت الفكرة فى الخمسينات والستينات والسبعينات ولكنها كانت تفشل دائما.

فى ١٩٩٨/١٢/١٥ وزع رئيس الجمهورية اللبنانية آنذاك، إلياس الهراوى، على مجلس الوزراء كراسا يتضمن مشروع قانون الأحوال الشخصية والزواج المدنى الاختيارى - وأعد هذا المشروع فى بعض مواده لمصلحة الوضع القانونى للنساء. فالواقع هو أن القوانين الحالية الخاضعة للطوائف الدينية المختلفة تميز بين الرجل والمرأة لمصلحة الرجل على كافة الأصعدة.

استند المشروع إلى جملة موجبات لتدعيم مبدأ الزواج المدنى الاختيارى مثل "إرهاق المواطنين بأعباء مالية يرغمون على تحملها من جراء السفر والإساءة إلى مبدأ سيادة الدولة اللبنانية إذ إن عقد الزواج المدنى فى الخارج يوجب على المحاكم الوطنية المدنية المختصة تطبيق القانون الأجنبى المعقود فى ظله الزواج. بالإضافة إلى الإساءة إلى الاستقرار القانوني والاجتماعى بسبب اضطرار بعض المواطنين إلى تغيير طائفتهم أو دينهم.

أثـار المشـروع المقـترح ضـجة كبيرة خصوصا من قبل المراجع الدينية المختلفة فى لبـنان – فمـا أن نشـر نـص المشروع فى الصحف حتى بادرت الجهات الدينية المختلفة برفضـه رفضـا قاطعا. فشنت دار الإفتاء حملة عنيفة ضده والتقت معها فى هذا الرفض السلطات الدينية المختلفة. وفى قراءة سريعة للأحداث التى حاطت بهذا المشروع تظهر القـوة شـبه المطلقـة للقـوى الدينـية فـى لبـنان – فالرفض القاطع لهذه القوى الإسلامية والمسـيحية معـا أسدل الستار بسرعة هائلة على هذا المشروع الذى حظى ببركات رئيس الجمهوريـة وتباشـير رئـيس مجلس الـنواب وبتصـويت أغلب الوزراء – فما هى هذه القصة العجيبة؟

كمـا أشـرت تقـدم رئيس الجمهورية فى البدء باقتراح عرف لاحقا بالمبادرة من أجـل تعديل قوانين الأحوال الشخصية. من المهم التشديد على أن المشروع المقترح اقتصر عـلى مسـائل الـزواج حصـرا دون الخوض فى مسائل الإرث والوصية ومسألة التركات – وهذا يعنى أن المشروع لم يكن معنيا بكل جوانب الأحوال الشخصية.

المشـروع أبـاح بطـريقة غـير مباشـرة زواج المسـلمة مـن غـير المسـلم، وهـو زواج مـرفوض شـرعا. بصـورة أكـثر مباشـرة هناك عدة مواد تتناقض والشريعة الإسلامية – فالمادة التاسـعة من القانون لا تسمح بعقد الزواج بين شخصين أحدهما مرتبط بزواج قائم وإلا كـان العقـد بـاطلا. المـادة ٢٥ تسـاوى الـرجل والمـرأة فـى حق طلب الطلاق. القانون المقـترح يسـمح أيضـا بعقـد زواج ممـنوع فـى الإسـلام وهو زواج بين شخصين مرتبطين بعلاقة الرضاعة. القانون يتناقض والشريعة الإسلامية أيضا باعترافه بمبدأ التبنى.

العلمانـيون مـن جهـتهم انـتقدوا المشـروع ووصفوه بأنه أقل علمانية من الأنظمة المعـتمدة فى دول أخرى كإيطاليا وإسبانيا حيث يحق للمواطنين عقد زواجهم سواء أمام المـرجع الدينى أو المدنى ولكن فى كلتا الحالتين يخضع الزواج للقانون المدنى دون غيره. فالمشـروع المقـترح يحـافظ عـلى إخضاع الزيجات الدينية سواء فى أثارها أم فى تكوينها للقوانـين الدينـية وتحديـدا للقـانون الـذى عقد كل زواج فى ظله[1]. وبالفعل، فالمشروع المقترح لم يكن يهدف إلى إلغاء المحاكم الدينية والشرعية والروحية.

بالإضـافة إلى أن المشـروع المقـترح يتـبع القوانـين الدينـية الحالـية فـيما يختص

بالحضانة والولاية والإرث. المادة ٤٢ مثلا تفيد أن الحضانة هي للأم حتى إكمال القاصر السابعة من عمره إذا كان ذكرا والتاسعة إذا كانت أنثى. أما بالنسبة للولاية الجبرية فالمادة ٨٦ تنص على أن: "الولاية الجبرية على القاصر هي للأم في حال وفاة الأب أو اعتباره مجنونا".

وأخيرا وليس بآخر يتخلى المشروع عن تنظيم قوانين الأحوال الشخصية المتعلقة كالإرث والوصية. فالمادة ١١٠ تنص على أن: "تطبق على الزوجين اللذين عقدا زواجهما وفقا لهذا القانون أحكام الإرث والوصية وتحرير التركات العائدة لنظام الأحوال الشخصية التابع له كل منهما".

ما أن نشر نص المشروع في الصحف حتى بادرت الجهات الدينية إلى رفضه رفضا قاطعا وشنت دار الإفتاء حملة عنيفة ضد المشروع وتمحور رفض بعض السلطات الدينية حول:

١- كون المشروع مناقضاً للشريعة.

٢- كون المشروع يقوى القوى العلمانية على حساب القوى الدينية والمحاكم الشرعية.

٣- كون المشروع يعرض الأسرة إلى مخاطر شتى.

إذن تركز بداية رفض المراجع السنية على عدد من القوانين المطروحة. فالمشروع يباح بطريقة غير مباشرة زواج المسلمة من غير المسلم. واعتبرت المراجع الشرعية زواج مسلمة من غير مسلم مرفوضا قطعا. فالمسلمة التي تتزوج غير مسلم تعد مرتدة أو زانية وعندئذ يرتب عليها عقوبات ويحجب عنها حقوقا لا سيما في الإرث.

وإن كنت سأركز في هذه المداخلة على ردة الفعل السنية فذلك لأن دار الإفتاء شنت حملة عنيفة ضد هذا المشروع ولأن ردة فعل الأوساط السنية كانت الأكثر تنظيما ومثابرة في معارضتها للمشروع ولكن ينبغي التوضيح منذ البداية فإن ردة فعل السلطات الدينية الإسلامية والمسيحية التقت على معارضتها للمشروع.

مسألة ثانية اعترضت عليها المراجع الشرعية تخص مبدأ تعدد الزوجات.

فالمادة التاسعة من القانون المقترح لا تسمح بعقد زواج شخصين أحدهما مرتبط بزواج قائم وإلا كان العقد باطلا. وأوضحت الجهات الشرعية أن هذا الشرط الرامي إلى

منع أن يكون للرجل المسلم أكثر من زوجة واحدة مخالف لصريح القرآن والسنة النبوية وإجماع المسلمين عبر العصور على مشروعية تعدد الزوجات وفق الحاجة. (وهذا شرط مقبول كنسيا ممنوع إسلاميا).

بالإضافة إلى أن المادة ٦١ تنص على: "أن البنوة غير الشرعية فى نطاق هذا القانون هى البنوة الناتجة عن علاقة شخصين أحدهما متزوج وفقا لأحكام هذا القانون ومعنى هذا أن الرجل الذى تزوج طبقا لهذا القانون ثم تزوج امرأة أخرى فأنجب منها ولدا فإن هذا الولد يعتبر غير شرعى".

انتقادات أخرى تركزت على المواد المتعلقة بالطلاق. فالمنتقدون اعتبروا أن المحاكم الشرعية تبتّ فى دعاوى الطلاق فى مدة زمنية وجيزة لتستقر بعدها حياة الفريقين، وإيلاء المحاكم المدنية صلاحية البتّ فى هذه الدعاوى فى أوضاع القضاء الحالية سيجعل الدعوى تطول سنوات وسنوات(٢).

وانتقدوا أيضا المادة ٢٦ التى تمنع الطلاق بالتراضى. واعترضوا أيضا على العدة المفروضة فى القانون. المادة ٣٤ تنص على أن: "يمنع على المرأة أن تتزوج قبل انقضاء ٣٠٠ يوم على إبطال الزواج وانحلاله. وهذا ما يجعل من هذه العدة ٣ مرات أطول من العدة الشرعية(٣)".

الاعتراضات الرسمية وغير الرسمية أبرزت حقيقة أن المشكلة تكمن ليس من عقد الزواج المدنى فحسب بل مما يخص آثاره على الأحوال الشخصية عامة. فقال أحد المعلقين أن الزواج المدنى ومفاعيله وآثاره أمور تخالف مباشرة الشريعة بإزاء حضانة الأولاد، النفقة، الطلاق، العدة، نسب الأولاد فى حال التبنى، قانون الإرث، الولاية، الخ... إن الكثير من تفصيلات الزواج المدنى مخالف لصريح القرآن والسنة بحيث يمس جوهر الإيمان. وختم المعلق قائلا: "كيف يمكن إدارة الظهر لشرعية إلهية ربانية نؤمن بصلاحها لكل زمان ومكان واستبدالها بقوانين بشرية... وماذا بقى للمسلم فى بلد يمنع فيه تطبيق الشرع الحنيف عليه باستثناء الأحوال الشخصية"(٤).

سبب آخر للمعارضة أن هذا المشروع يفترض وضع قوانين موحدة للزواج والطلاق والميراث والنسب والولاية الخ... وبتعبير آخر يفترض إقرار العلمانية وتهميش

السلطات الدينية. فقال المفتى رشيد قباني: "لقد تابعنا بقلق كل الطروحات التى تطرقت أخيرا إلى موضوع الزواج المدنى الاختياري وإلغاء المحاكم الشرعية ونقل اختصاصها إلى القضاء المدنى. إن المحاكم الشرعية ليست موضوعا للأخذ والرد... أنها مؤسسة راسخة... ولا يمكن إيلاء صلاحياتها إلا إلى العلماء المختصين في فقه الشريعة وأحكامها".

وعليه فإن كل قانون مدنى للأحوال الشخصية، وإن كان اختياريا، يشكل تهديدا مباشرا لاستقلالية المرجعيات الدينية فى علاقتها مع الدولة، ويهدد أيضا شرعيتها من ناحية تنظيم الأحوال الشخصية ضمن طوائفها.

هوجم المشروع أيضا لأنه يهدد العائلة كمؤسسة. فحذر بيان صادر عن المجلس الشرعى الإسلامى الأعلى من الاسترسال "فى تحدى المسلمين وفى الاعتداء على شريعة الإسلام ومن ممالأة أصحاب الأهواء والأغراض الذين خدعتهم أباطيل الانجرار وراء الفكر المادى وأوهام الانقياد لما آلت إليه الأمور فى الدول الأجنبية التى تنكرت للدين فلم تحصد إلا القلق والتحلل والأزمات الاجتماعية والنفسية. وتابع البيان "إن الحالة فى هذه المجتمعات ساءت إلى درجة أن الأسرة تفككت وتفشى التحلل والمساكنة غير الشرعية باسم الحرية الشخصية وانتشرت ظاهرة الأولاد غير الشرعيين... حتى وصل الأمر إلى التشريع بالزواج المثلى"(٥).

وجهة النظر هذه ساوت بين الزواج المدنى وانحلال القيم العائلية التقليدية، وعكست المخاوف العميقة من أن أى استرخاء يؤدى إلى انحلال كامل للقواعد الأخلاقية.

فى ٢ شباط ١٩٩٨ وزع اقتراح القانون خلال انعقاد جلسة مجلس الوزراء.

فى اجتماع لاحق لمجلس الوزراء – ١٨ آذار ١٩٩٨– وافق ٢٢ وزيرا من أصل ٣٠ على الاقتراح. رئيس الوزراء، رفيق الحريرى، عارض المشروع وفسر التصويت فى مجلس الوزراء على أنه قبول مبدئى بالمشروع وليس قبولا ببنوده التى تحتاج إلى درس وتصويت فيما بعد. فرفض التوقيع على المشروع وبهذا لم يتم تقديمه للبرلمان للتصويت عليه.

وأعلـن المجلـس الشـرعى الإسـلامى الأعـلى اسـتنكاره لطرح مشروع القانون فى مجلـس الـوزراء قبل الرجوع إلى المرجعيات الدينية "صاحبة الصلاحية فى هذا الشأن". وأعلـن أيضـا أن كـل مـن يدعـو إلى مشـروع قـانون الأحـوال الشخصية الاختيارى يكون خارجا على إرادة المسلمين ويفقد أى صفة بتمثيلهم فى أى موقع كان[٦].

الـبطريرك المـارونى مار نصر الله بطرس صفير تجاهل فى البداية موضوع الزواج المدنـى ووجهـة نظـر الكنيسـة المارونـية فـى هـذا الموضـوع. ولكـن مـع احتداد المواقف المتشـددة وبعـد التصـويت الذى تم فى مجلس الوزراء قال البطريرك المارونى إن الزواج المدنى خروج على تعاليم الكنيسة مشيرا إلى أن من يعقده يمنع من اقتبال الأسرار معلنا أن المسـاواة أمـام القـانون فـى لبـنان تقضـى بـالوقوف فـى هـذا المجال بجانب إخواننا المسلمين[٧].

رئـيس المجلـس الشـيعى الأعـلى الشـيخ مهـدى شمس الدين أعلن تدريجيا عن موقفـه المـناهض للمشروع. ولكن وعلى الرغم من اعتراضه على المشروع امتنع عن تكفير الموافقـين علـيه أو إخـراجهم مـن واقـع الإيمان إلى دائرة الارتداد كما فعلت المرجعيات الأخـرى. تصـرف شـمس الديـن بدقـة خصوصـا أن الشـيعة الرسمـية ممثلة بكل وزراء الشـيعة باسـتثناء وزيـر واحد صوَّتت على المشروع فى مجلس الوزراء بإيحاء صريح من رئـيس مجلـس الـنواب نبـيه بـرى وبـالفعل اعتبر هذا الأخير أن الموضوع ليس الزواج المدنـى بمقـدار مـا أنـه ممـنوع مـس جـدران بـرلين الطـائفى داخـل لبنان ومسألة إلغاء الطائفية السياسية[٨].

فـى اليوم الثانى لإقرار المشروع فى مجلس الوزراء أعلن شمس الدين تضامنه مع المرجعـية السنية. ولم يكد شهر آذار ينتهى حتى زاد شمس الدين من انتقاده للمشروع قـائلا: أن المسـلمين والمسـيحيين يعارضـون هـذا المشـروع لأنـه مخـالف للشـريعتين الإسـلامية والمسـيحية. وأشـار أنـه لـو أرادت المرجعـيات الإسـلامية والمسـيحية إنزال الشـعب إلى الشـارع للتعـبير عـن رفضـه للمشروع لأنزلوا كل قادر على الحركة. وتمنى شمـس الديـن عـلى مجلـس الـنواب تجنـب هـذا الشـأن وقال: نحن لم ننتخب مجلس النواب لاتخاذ قرارات كهذه تريد إدخال السلطة الزمنية فى مساحات ليست لها[٩].

علـى أثـر الحملة المنظمة ضد المشروع من الجهات الدينية المختلفة طوى المشروع وفشـل لبـنان فـى إيجـاد قـانون موحـد للأحوال الشخصية بطوائفه المسلمة والمسيحية. وهـذه المحاولة كشفت الحواجز الهائلة التى تنبغى مواجهتها. فالتوتر بين الدائرتين الديـنـية والعلمانـية انكشـف على الملأ خلال النقاش حول هذا المشروع وغياب أى حوار حقـيقى بـين الطـرفين كـان واضحا لـيس فقـط مـن خـلال الحملـة المـنظمة التى شنتها المرجعيات الدينية ولكن أيضا من خلال القطيعة بين الخطابين الدينى والمدنى.

أهـم شىء أظهرته هذه الحادثة هو من ناحية ضعف المجتمع المدنى ومن ناحيـة أخـرى قـوة المؤسسـات الطائفـية. فالمرجعيات الدينية من مختلف الطوائف اتفقت على الـتخلص مـن المشـروع وتخلصـت مـنه... وبهـذا خسـرت النساء بالدرجـة الأولى فرصة تاريخية لإقرار قانون يحسن ولو جزئيا وضعهن القانونى.

الهوامش

١- فادى مغيزل، "الزواج المدنى الاختيارى من منظار حقوق الإنسان". ورقة غير منشورة.

٢- نبيل جميل الحسامى: "لماذا نعارض مشروع قانون الأحوال الشخصية الاختيارى". النهار، ٢ شباط ١٩٩٨.

٣- "المشروع المرفوض: دراسة حول مشروع تعديل قانون الأحوال الشخصية المقترح فى لبنان" إعداد: لجنة الطلاب الجامعيين فى دار الفتوى.

٤- سامى خضرا: "أسئلة عن الزواج المدنى: التفكك الأسرى". النهار ٣ آذار ١٩٩٨.

٥- "بيان صادر عن المجلس الشرعى الإسلامى الأعلى برئاسة مفتى الجمهورية اللبنانية الشيخ محمد رشيد قبانى برفض مشروع قانون الأحوال الشخصية الاختيارى".

٦- دار الفتوى: "بيان صادر عن المجلس الشرعى الإسلامى الأعلى فى موضوع مشروع قانون الأحوال الشخصية الاختيارى فى جلسته المنعقدة... ٢٤ آذار، ١٩٩٨م.

٧- النهار، ٢٣ آذار، ١٩٩٨.

٨- الحياة، ٢٦ آذار، ١٩٩٨.

٩- النهار، ٢١ آذار، ١٩٩٨ و ٣٠ آذار، ١٩٩٨.

الممثلة المسرحية العربية وتحديات الظهور على الخشبة
(أواخر القرن التاسع عشر)

وطفاء حمادى

امرأة بحثي مختلفة: لقد ظهرت في زمن عبرت عن خصائصه صرخة تلك المرأة: "دخلك يابونا، جايي أعترف، ارتكبت خطية، شفت مرسح" (أى أرجوك يا أبونا (الخورى) جئت لأعترف بارتكابى خطيئة، لقد شاهدت مسرحا) حصل هذا فى لبنان عام ١٨٩٥.

وفى سوريا : أدركنا يا أمير المؤمنين، إن الفسق والفجور قد تفشيا فى الشام، فتهتكت الأعراض، وماتت الفضيلة، ووئد الشرف، واختلطت النساء بالرجال"[١].

بهذا الكلام عبر الشيخ سعيد الغبرا السورى، عن موقفه من المسرح، وعن صعود المرأة على الخشبة. عندما ذهب يعترض لدى الخديوى على قيام مسرح أبو خليل القبانى فى الشام، عام ١٨٧٠.

إذن فى ظل التحريم الدينى، وفى ظل الموقف الاجتماعى المعادى له، ظهر المسرح، وظهرت المرأة على خشبته، لتتلو خطاب "المباشر"، بعدما خرجت من قفص الحريم، حيث كان الرقص والغناء مهنة جوارى القصور، والملوكات اللاتى كن يعرضن للبيع، وحيث كانت هذه المهنة تعبر عن الأعمال المحتقرة، كما تقول سيمون دى بوفوار[٢].

فى ظل هذه التحديات، ظهرت المرأة على الخشبة، وهى تعلم منذ البداية أن أداتها التعبيرية الوحيدة لهذا الظهور هى الجسد، وتعلم أيضا أنها ينبغى أن تكسر القيود المعوّقة لحركته. لذا شاءت أن تحركه وأن تحييه، وهو الذى أميت منذ بدايات التاريخ أضحية وقربانا إرضاءً للآلهة. وهو الذى ما زال يختلج رعبا من عقاب الآخرة، ويرقص سعادة وفرحا لثوابها. ثم استبيح لسلطة ذكورية، وخضع لإرادتها، وإذا تمرد

عليها وانعتق منها تهتز مقولة الشرف المتوارثة من الأب، إلى الأخ، إلى الزوج؛ لأنه مرتع الأنوثة، والخصوبة، وبؤرة الفساد: إنه التناقضات كلها. ومع ذلك حملته المرأة وصعدت إلى الخشبة، وفجرته قولا وحركة، ومعاناة، وفرحا، ووجعا. لذلك وئد الشرف واغتيلت الفضيلة وارتكبت الخطايا عندما صعدت المرأة على الخشبة. ولذلك سلكت المرأة / الممثلة سبل التحدى الذى لم يكن تحديا للمجتمع أو البيئة فقط، بل كان تحديا للذات التى تنوء تحت ثقل الموروث والتابو.

وشكل هذا التحدى تساؤلا دفعنى إلى البحث فى آلية ظهور المرأة على الخشبة، ومدى ارتباط هذا الظهور بمرحلة كانت فيها المرأة تقبع فى زوايا المنزل، تغطيها أذرع القماش من قمة رأسها حتى أخمص قدميها. وفى مرحلة بدأت فيها أصوات النساء تطلع فى الصحف مطالبة بحق المرأة فى الخروج والتعلم والعمل، وتعلو أصواتها فى مظاهرات تنشد فيها الحرية وتطالب بخلع الحجاب. فى هذه المرحلة وعلى الضفة الأخرى دخلت المرأة المجال الفنى منذ عام ١٨٧٠، وذلك فى حركية عمودية، انتقلت فيها من مرتبتها الاجتماعية الضيقة إلى مرتبة أخرى أكثر تقدما فى البنية الاجتماعية التراتبية. وبدخولها المسرح أكدت أن ما يمثله دور المرأة الحداثى فى الخروج والظهور Exhibitionnisme على خشبة المسرح، يتعارض تماما مع دور المرأة ومهمتها فى المجالات الأخرى بالمعنى التقليدى المتعارف عليه، لاسيما أن هذا الخروج جاء نتيجة محاولة فردية لتدمير النظام المجتمعى القديم ولرفض التقاليد.

وحاولت رصد آلية هذه الحركة الانتقالية، عبر تساؤلات تتصل بحركة المجتمع فى أواخر القرن التاسع عشر، وتتعلق بمدى ظهور المرأة على الخشبة ومدى التحديات التى قامت بها، لأن العمل الفنى والفنان لا يحققان شرعيتهما بذاتهما ومن خلال شروطهما الخاصة. ففكرة العمل القائم الحامل لقيمة وهو وإن كان يفرض شرعيته من داخله، لا يمكن أن ينفصل عن الخطاب الاجتماعى، إنه فى الواقع نتاج له، بكل صوره ومستوياته.

انطلاقا من هذه العلاقة الجدلية التى تربط حركة صعود المرأة على الخشبة مع حركة المجتمع،حاولت التعرف على صورة المجتمع العربى فى أواخر القرن التاسع

عشر من خلال علاقته مع المسرح ومن خلال نظرته إلى المرأة، ولا سيما المرأة الممثلة، المسرحية، ولكى أتبين علاقة هذه المرأة بالمسرح استعنت بسيرة موجزة لبعض الممثلات. قدر ما توفر لدى من معلومات يمكنها الكشف عن علاقة المجتمع بهذه المرأة، وحصلت على هذه المعلومات بصعوبة لأن موضوع المرأة، ولا سيما المرأة الممثلة وكذلك الرجل الممثل لم يصبهما الخط البحث بل توفر... توفر لها الحظ بالتهميش والإهمال من قبل الباحثين والباحثات. لذلك أحاول تبيان آلية هذا الظهور وصور التحديات من خلال العناصر الآتية:

١- الأسباب التى حالت دون ظهور المرأة على الخشبة.

٢- الأسباب التى أسهمت فى هذا الظهور.

٣- بدايات ظهور المرأة على الخشبة.

١ - الأسباب التى حالت دون ظهور المرأة على الخشبة

أ - رفض المجتمع لفكرة المسرح عامة، والتحريم الدينى له.

ب - صورة المرأة الممثلة.

جـ- موقف بعض المفكرين النهضويين.

أ - رفض المجتمع لفكرة المسرح عامة، والتحريم الدينى له

منذ عام ١٨٤٧؛ أى منذ منتصف القرن التاسع عشر، أى تاريخ معرفة العرب بالمسرح، والمحاولات جادة من أجل ترسيخ المسرح فى سياق عضوى مع ثقافتنا. ومن أجل التأكيد للناس وللسلطات الدينية والأنظمة السياسية والتربوية والثقافية، بأن دور المسرح لا يقل أهمية عن دور المدرسة الموجهة. ولم يكن من السهل على الرواد المسرحيين القيام بهذا العمل إلا بعد جهود مضنية وصبر وكفاح، لأن التياترو مازال يحمل فى نفوس الجماهير تلك المشاهد المثيرة والرقصات والأدوار المرفهة التى تزودهم بها النوادى الليلية والملاهى وما إلى ذلك [٣]. وكان الجمهور يعد المسرح بدعة Heresie تتحدى المنع الدينى له أسوة بالخمر والميسر، لذلك صنف من الكبائر "الخطايا الكبرى".

وترافق هذا الرفض الدينى المجتمعى وتحريمه للمسرح تصدى رجال الدين

لـرجال المسـرح، بحيث صار لبعض رجال المسرح رجال دين يتصدون لهم: "لقد حرَّم مسـرح الـنقاش الـذى سعى إلى متابعة مسيرة مارون المسرحية فى لبنان، الأب المارونى شـيخو العيساوى فى لبنان"، كما حرَّم مسرح أبى خليل القبانى فى سوريا الشيخ سعيد الغبرا وحرض عليه الخديوى عندما قال أن : "الفضيلة ماتت، والشرف وئد، والرجال يخـتلطون بالنساء"[٤]، والملاحظ هنا أن التحريم الدينى لم يقتصر على الدين الإسلامى، بـل والمسـيحى أيضـا، ويؤكـد ذلـك مـا ذكـرنا فـى بدايـة بحثنا، عن عد المرأة المشاهدة للمسرح، امرأة خاطئة.

وشمـل هـذا التحريم والمعارضة الاجتماعية للمسرح، الرجل والمرأة على السواء، لذلـك عـد محمود تيمور ممارسة التمثيل أمراً يوازى بصعوبته وجرأته حركات تحرير المـرأة فـى تلـك المرحلة، ويقول فى ذلك: "لعلى لا أكون مغاليا، إذا شبهت اقتحام ذلك المحـامى النابه عبد الرحمن رشدى للمسرح العربى، فى جرأة وفى غير مبالاة للسائد، مـن عرف وتقاليد وأوضاع اجتماعية... بتلك الحركات الجديدة الجريئة التى تميز بها العصر مثل السفور، واشتراك المرأة مع الرجل فى ميدان العمل"[٥].

وربـط تـيمور ذلـك بـنظرة المجـتمع الدونـية إلى المسـرح والممـثل الـذى سمـى بالمضحكاتى Bouffon[٦].

ب - صورة الممثلة فى المجتمع

مـنذ بدايـة ظهورهـا على الخشبة، كانت المرأة تعلم أنه بين الدعوات لتحررها وبـين الإصـرار عـلى بقائهـا فـى المـنزل، هـناك نضـال مـن نوع آخر ينبغى أن تخوضه للوصـول إلى المسـرح، لأن صناعة المسرح أو تقديم عرض مسرحى يفترض الظهور وليس الاختـباء؛ أى لا تختبـئ وراء قصـة أو قصـيدة شـعر تكتـبها امـرأة أو شـاعرة من وراء الحجـاب أو داخل المنزل. ولا وراء لوحة تشكيلية ترسمها الفنانة وهى فى محترفها، *بـل هـو أداء يفترض ظهورا على الخشبة، فى المنظور العملى للحضور من خلال الجسد* والصـوت والتعـبير الحـى، حضـور سـافر لا حجاب يغطيه عن المشاهد، حضور يقتضى تحديـا خاصـته المـرأة من خلال خشبة المسرح، للخروج إلى العام، والتعبير عن الذات، لأن هـذا الظهـور والخـروج كليهما يصبحان جزءا من عملية عرض المرأة لدورها المتغير

فـى المجـتمع وفـى الـثقافة السـائدة.إنـه تحـد كـبير لها[٧]... ويرتبط هذا الخروج بما يشـكله مـن الشـرف والطهـارة مـن مفهومـين جـد حساسين فى الهندسة الاجتماعية، حيـث إنهمـا يرتـبطان بطـريقة شبه قدرية بين مكان الرجل والسلوك الجنسى للنساء الخاضـعات لـه (زوجـات، أخـوات)[٨]. وهـنا تكمن مقاومتها حسب فوكو باتخاذ صور صراعات ضد أشكال الاستعباد، وليس بالضرورة أن تقوم مقاومتها على تحديد سياسات الـنوع فقـط: ذكـر / أنـثى كوسـيلة للظهـور عـلى الخشـبة [٩]، لأن قضـية المسـاواة بين الجنسـين تخـتلف فـى مجال المسرح، إذ إنها تتميز بفردية النساء الممثلات عن فردية النسـاء الأخـريات. لذلـك صـار أمـر تحقـيق الإدراك بالأسس الحقيقية والمتجددة لهذا الظهـور يضـفى تمـيزا عـن مجالات العلوم والأخلاق والإنسانيات وغيرها من المجالات الفكـرية والعلمـية[١٠]. لأن هذا التميز يفترض إضفاء شرعية تسهم بشكل فعال ومباشر ومؤثـر، فى دعم مفهوم الخروج إلى المسرح الذى ظل مكرسا فى اعتقاد الناس. بأن المرأة خرجـت تسـتعرض. ولم يـتم الاعـتراف بهـا بوصـفها شخصـاً يـبدع أو يقـدم أعمـالا استعراضية، تستحق اهتمام الجمهور، وتستقطب آراء النقاد إلا مؤخرا[١١].

فضـلا عـن أن نظـرة المجتمع إليها كانت نظرة احتقار، وهى التى سميت ببنت الهوى **Prostituee** [١٢]. أو سميت بالأرتست **Artiste** والترجمة الحرفية لها فنانة، الـتى ظلـت مـتداولة منذ بدايات الوجود الفرنسى فى مصر. ولكن حدث انزلاق لها فى اللغـة المحكـية، فـى المفهوم والسياق، وصارت تعبر عن الفتيات اللواتى كانت القوات الفرنسية تصطحبهن لتسلية الجنود والترويح عنهم؛ ذلك لأن اللجوء إلى العاهرات هى عملـية سـارية فـى الجـندية. *لذلـك اخـتلط التعـبير بـين بـنات الهوى وبنات المسرح*، وصـارت حـدود التمـيـيز بينهما صعبة، ولا تزال حتى اليوم، كلمة أرتست تعنى المرأة الـتى تسـلك سـلوك الإثارة بالمفهوم الشعبى، إذا كانت ثيابها فاضحة أو تبرجها بارزا جدا نقول: إنها كالأرتست[١٣].

ويـتعقد هـذا الأمـر وتـتعاظم صـعوبات الصـعود إلى الخشـبة، بسـبب اسـتخدام الممـثلة/ المـرأة لجسـدها عـلى هـذه الخشـبة، ويرتـبط هـذا الجسـد بالإغـراء والمـتعة **Hedosiste**. وعـندما يـبرز الجسـد تخـتزل المرأة إلى حدوده، ويختزل هذا الجسد الى

بعـده الجنسي[١٤]، إن ارتباط جسد المرأة بهذا البعد حولها إلى مجرد عنصر رمزى على خشبة المسرح، وهى غالبا ما تكون ممثلة عظيمة ولكنها لا تنجو من هذا المفهوم.

هـذا الأمر الذى دعا بالمفكرة الفرنسية سيمون دى بوفوار إلى تحذير المرأة الممثلة مـن كيفـية اسـتخدام جسـدها لذلك "تخاف من ميل قوى لدى الممثلة إلى التبرج وعبادة جسـدها، وتـرى أن قلـيلات منهن عرفن، نظير راشيل وسارة برنار، كيف يوفقن بين الحـرية الشخصـية والمهنة، وجعلن الثانية فناً خالصاً، لا آلة ابتزاز للمال ولا استمالة الـرجل[١٥]، وتعيش هذه المرأة الحالة ولا تستسلم لها بل تقوم بتحديات كبيرة تشترك فيها المرأة الشرقية والغربية على السواء.

أ - الممثلة فى المجتمع الغربى

مـنذ الـبدايات كانـت نظـرة المجـتمع الغربى إلى المرأة الممثلة وضيعة ومحتقرة. كـان يعـرف بـين الجمـيع أن المـثلة مـا هـى إلا وسـيلة لتحقـيق الرغـبات الجنسـية: فالمجتمع الرومانى كان يجبر الممثلة على التعرى على الخشبة، ولا شىء كان يغير فى وضـعها الاجـتماعى، وذهـب احـتقار المجـتمع الـيونانى لهـا أبعـد مـن ذلك عندما عد المـثلين أعلى من العبيد بقليل. والمرأة تعد مومسا لا تستطيع أن تقيم عقد زواج شرعى، ولا ممارسة أى مهنة أخرى، وبنات وحفيدات الممثلات لا يستثنين من هذا القانون.

ولم يكـن الحـال أفضـل فـى إنجلـترا، لأنـه كـان ممـنوعا عـلى المرأة الصعود إلى الخشـبة فـى عهـد الملكـة إليزابيـث، واستمر الوجود غير الشرعى لها فى المسرح حتى عـام ١٦٦٠، وتقـول سـكلار: "فـى أزمنة مختلفة، كان من المحظور على المرأة ممارسة التمثيل نهائيا حتى حين سمح لها بذلك، أجبرت على ارتداء ملابس تميزها[١٦]".

ولكـن النهضـة الأوربية أسهمت فى تخليص المسرح من الأحكام الدينية، فطلب إلى المـرأة الغربـية المشـاركة فـى النشاطات الفكرية، ولكن مساهمتهن فى المسرح كانت تقتصـر عـلى حسـبانهن مصـدر إلهـام. ومـع الوقـت اجتاحت أوربا تظاهرات مشهدية رائعـة، أسـهمت فـى دخـول المـرأة المسـرح، ومثلـت النساء فى فرنسا مع Corneille وراسـين فـى القرن السابع عشر، عندما أوصل هذان المؤلفان الرصينان المسرح إلى مستواه التعبيرى العالى، مع ممثلات لعبن دور بطلات إغريقيات وكوميديات.

دخلت المرأة المسرح فيما بعد، وسواء أكانت ممثلة شرقية أم غربية، فقد عانت من أحكام دينية، وقيم أخلاقية سائدة آنذاك، صنفتها عاهرة حينا وومسا حينا آخر[١٧]، لذلك اضطرت المرأة إلى عدم إعلان هويتها فعملت تحت اسم مستعار.

ولم تدخل المرأة الأوربية المسرح بشكل لائق إلا فى بدايات حركة التحرر، ومع التظاهرات التى اجتاحت أوربا [١٨]؛ أى فى منتصف القرن التاسع عشر، وبعدما ظهر إبسن وآخرون وبدأوا بتقديم أعمال تطرح القضايا الاجتماعية والعائلية، وقدموا من خلالها صورا جديدة للمرأة. حيث وجدت صدى فى موجات حركات التحرر النسائى فى الشرق أو فى الغرب مما دعم صعودها إلى الخشبة وذلك عندما برزت العوامل الآتية:

١- تغيير النظرة الأخلاقية السائدة للجنس وتغيير نظرة الفروق بين الجنسين.

٢- إقرار حق التعلم للمرأة.

لقد حولت المرأة/ الممثلة الشرقية أو الغربية تصنيف المجتمع لها ونظرته الدونية إليهما. ولم تقف الممثلة الغربية صامتة إزاء هذا الموقف بل أثارت هذه القضية فى أعمالها ولم تزل تطرح حتى اليوم، ودافعت بشرف عن مهنة التمثيل والممثلات كما فعلت الممثلة شارلوت بفايفر[١٩].

ب - صورة الممثلة العربية فى المجتمع

ورأت الممثلة العربية أن نضالها أكثر صعوبة من نضال المرأة الغربية فى حقول الثقافة والاجتماعيات، من أجل تحقيق مكتسبات التعليم والعمل، لذلك بقى اقترابها من التمثيل عملا محفوفا بالمخاطر دونه عقبات شتى، ويرتبط بمفهوم التربية عامة، وبأفكار مسبقة تعد التمثيل، لعلاقته بالجسد (الرقص والغناء)، عملا يتنافى مع تربية النساء، لذلك ظلت مشكلة المرأة الممثلة فى المسرح مشكلة أساسية منذ معرفة العرب بالمسرح، وكان أن لجأ المسرحيون الرجال إلى الرجل لكى يمثل أدوار النساء فى مدارس الصبيان وفى المسارح والأمكنة العامة، والنساء يقمن بدور الرجال فى مدارس البنات[٢٠]، لذلك كان على المرأة الممثلة أن تقوم بجهود إضافية للبرهنة على انطباعات عالية فى المحافظة على الاعتبار الاجتماعى[٢١]. لأن المرأة الممثلة تعلم تماما أن من

جملة الـتحديات الـتى علـيها القيام بها هو التمسك بأخلاقيات تلك المرحلة وكان ذلك شرطا ضروريا لأن المرأة الأخرى كانت امرأة محجبة، مثلا كانت المرأة الشاهدة فى عام ١٨٧٧، تجلـس فـى المقاصير الـتى تعـج بالنسـاء[٢٢]، وكـن بغالبيـتهن يرتدين ملابس شـرقية، ولكـن لم تكـن ثمـة امـرأة سـافرة، وكانت تبدو عليهن سيماء اليسر، يرتدين لباسـا موحـدا يتألف من حبرة مصنوعة من التفتا السوداء، وبرقع أبيض يغطى الوجه، ولـما كن مسلمات، والمسلمة - حسب نجم - كانت تعنى بمشاهدة التمثيل، وهن ينتمين إلى الطبقات الراقية[٢٣].

هذا ما قامت به الممثلات فى أواخر القرن التاسع عشر، فى لبنان، ومصر، وكان لظهورهـن شـروط: التشدد فى مسائل الأخلاقيات، ولكى تشترك المرأة فى المسرح، كان يجـب إعطاؤهـا ضـمانات بأن المسرح عمل صادق، وهو نشاط أخلاقى، أدبى، اجتماعى، وينـبغى أن يعمـل على تصوير النواحى الإيجابية فى شخصيتها، ومن شأنه أن ينسجم ليس مع المرأة/الممثلة فقط، بل مع ذويها[٢٤].

وبـدأت المـرأة، وبعـد محـاولات دائـبة، تشـترك عملـيا فـى معـترك الحـياة المسـرحية، ولكـن لتمـثل دور البنـت المقموعـة، أو الحمـاة الخبيثة، أو النساء اللواتى يقلدن الأوربيات.

وعـلى الضـفة الأخـرى، قامـت بعـض الممـثلات اللواتـى ظهـرن عـلى الخشـبة بالارتـباط فـى علاقـة زوجـية مـع المخـرج أو الممـثل: فاطمـة رشـدى وعزيز عيد، روز اليوسف وزكى طليمات فى مصر، سعدية قصباوى ونور الدين فى تونس، ولا تزال هذه الظاهـرة حـتى الـيوم: أنطـوان ملتقى ولطيفة ملتقى، نضال الأشقر وفؤاد نعيم، حنان الحـاج عـلى وروجـيه عساف، أسعد فضة ومها الصالح[٢٥]، ذلك لأن الرجل هذا الحصن الحـامى يمكـن أن يدعـم اجتماعـيا زوجته الممثلة فى أمر تسهيل وضعها على الخشبة. طـبعا إن الصـورة اختلفـت الـيوم عمـا كانت عليه فى أواخر القرن التاسع عشر، فالمرأة الممثلة اليوم، تستطيع أن تقف على الخشبة باستقلالية تامة.

جـ- موقف بعض المفكرين النهضويين

رافـق الـتحريم الدينى للمسرح ولصعود المرأة إلى الخشبة، موقف بعض المفكرين

النهضويين العرب، وذلك انطلاقا من المفهوم الإسلامي الذى يدعونه هم أولا، ثم النظرة الاجتماعية التى تحتقر الفن التمثيلى لا سيما للمرأة، وأكد ذلك فى فترة لاحقة ليست ببعيدة، موقف المويلحى بقوله: "ليس فى الدين الإسلامى ما يسمح بإشراك النساء مع الرجال فى تأدية هذا الفن، وأثبت ذلك أن خلو المجتمع العربى من المسرح حسنة لا سيئة، وما نال الغربيين من هذا الفن، إنما كان عكس المراد، فأى نفع إذن فى فن جر على أصحابه الوبال"[٢٦].

وبهذا يؤكد المويلحى أن رقص الأوربيين هو برهان على الدعارة والانحلال الخلقى، لذلك فهو يرى أن ما يوافق الغرب لا يلائم عادات الشرق، ودينه وتراثه. وبذلك نفر المسلمون من اقتباس المسرح الغربى، لأن المسرحيات الغربية قائمة على العشق مثلا، والعادات الشرقية تستنكر إظهار الغرام وتعده عارا[٢٧]. ويتجاهل المويلحى أو يتناسى ما ورد فى المؤلفات العربية من حكايات عن الفسق والفجور والعشق والفنون منذ كتاب "الأغانى" وصولا إلى "ألف ليلة وليلة".

ولكن الدافع الأساسى لهذا الرفض للمسرح ولصعود المرأة على خشبته، يكمن فى إبقاء المرأة الشرقية مصونة محجبة، وذلك على الرغم من تأييد النهضويين لحريتها التى ينبغى أن تختلف – حسب مفهومهم – عن حرية المرأة الغربية، كيف يوافقان إذن على ظهورها على الخشبة؟

ونرى أن المفكرين النهضويين ينادون بحرية المرأة ويؤيدون ذلك، ولكن هذا الأمر يظل مشروطا بمقاييس الأمومة وتربية الأجيال فقط. وينبغى ألا يتعدى إطار حركتها داخل المنزل، ولا ظهورها على خشبة المسرح. فالشدياق الذى دعا المرأة إلى ممارسة حريتها الجنسية اعتبر أن المسرحيات، مع أنها تعلم المحامد والمكارم، إلا أن النساء يتعلمن منها العشق وخيانة الزوج[٢٨].

٢- الأسباب التى أسهمت فى ظهور المرأة على الخشبة

أ – ديناميية حركة المرأة فى أواخر القرن التاسع عشر.

ب– مساهمة بعض مفكرى النهضة فى ظهورها على الخشبة.

أ - دينامية حركة المرأة فى أواخر القرن التاسع عشر

خرجت المرأة إلى المجال العام بناء على صيغ مختلفة ومتضاربة فى تاريخ بلادهن القريب، وبناء على صلة تلك البلاد بالغرب السياسية والاقتصادية والثقافية، التى أثرت فى ظهور دعوة التحرير، وامتازت هذه المرحلة بأنها عهد الحركات الاجتماعية، والمنظمات الإنسانية التى رأت النور، وأسهمت فيها نساء الطبقة الوسطى، فانبثقت من هذه الحركات جمعيات هدفها مساعدة العاملات على حل مشاكلهن، وطالبت بحق النساء فى التعلم والعمل، وطالبت بخلع الحجاب، كما فعلت هدى شعراوى وهي عائدة من إحدى المؤتمرات.

ظهرت أولى الصحف النسائية، وأسمعت صوت المرأة عام ١٨٤٩ بإدارة الفرنسية جان دوروان[٢٩]. ومنذ مطلع النهضة واكب الأدب النسوى الانطلاقة الأدبية العامة، فكان مظهرا نهضويا قوميا. بدليل تنوع إنتاجه، وتعدد أغراضه وأهدافه، وتوزعه بين عدة اتجاهات؛ كاتجاه الإحياء العلمي مع عفيفة الشرتونى، والترجمة والتعريب والرواية مع لبيبة هاشم، والشعر مع وردة اليازجى ونبوية موسى، والقصة مع أليس البستانى، والصحافة مع محبوبة حداد ونجلاء أبى اللمع، والموسيقى مع مرايانا مراش الحلبية، والأدب والشعر والصحافة والمسرح مع زينب فواز.

وهنا ينبغى الإشارة إلى أن المرأة العربية بدأت الكتابة في الصحافة والرواية والشعر موقعة باسمها الحقيقى وليس تحت اسم مستعار كما فعلت المرأة الغربية فى بداياتها، التى نسبت أعمالها إلى رجال من أسرتها.

تكاثر عدد النابغات فى الأدب والعلوم والطب والرياضيات والفلك والعلوم الاجتماعية. وإلى جانب هؤلاء ظهرت الممثلات المسرحيات، ومديرات الفرق المسرحية؛ مثل منيرة المهدية، وبديعة مصابنى، وفاطمة رشدى، وروز اليوسف. ولكن مسألة إغفال ذكر الفنانات الممثلات اللواتى نبغن فى المسرح وكذلك الفنانين الرجال، أمر يستدعى التوقف عنده، لا سيما أن بعض الأبحاث تذكر اللواتى نبغن فى التصوير والموسيقى، ولكنها تسقط من اهتمامها دراسة واقع الممثلة المسرحية أو السينمائية.

ب - مساهمة بعض مفكرى النهضة فى ظهورها على خشبة المسرح

واكبت دينامية حركة المرأة الاجتماعية والثقافية والمطلبية دعوة مفكرى عصر

النهضة لتحرير المرأة ومساندتها ودعمها فى أواخر القرن التاسع عشر، وبدأت هذه الدعوة فى خطاب بطرس البستانى وفرح أنطون وشبلى شميّل ورفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى، طالب هؤلاء بمنحها حقوقها فى التعليم وممارسة الوظائف والمساواة فى الحقوق مع الرجل، وظهر كتابا قاسم أمين "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" بشكل علمى مدروس يدعو المرأة للتحرر ١٨٨٩، وتمثلت هذه الدعوة فى قصص سعيد البستانى؛ مثل "كذاب الخدر" و "سمير الأمير"[٣٠].

وتعددت هذه الدعوة حدود حقوق المرأة فى التعليم، ومساواتها بالرجل، فى مجال الحقوق والعمل، وبلغت حدا أكثر جرأة عندما تناول مفكرو عصر النهضة وكتاب المسرح فى أواخر القرن التاسع عشر، قضية المرأة[٣١].

أ – فى قضية تحرير المرأة ، كتب فرح أنطون مسرحيات "مصر الجديدة ومصر القديمة" و "بنات الشوارع" و "صلاح الدين" و "مملكة أورشليم". يبرز أنطون فى هذه المسرحيات تحديا للعصر، بحيث تنبض المسرحية بالحياة اليومية، ويطرح مشكلة تحرير المرأة التى كانت تقلقه تعقيداتها وتناقضاتها منذ فترة طويلة، وكان قد دافع قبل ذلك عن حق النساء فى الاشتراك فى الحياة الاجتماعية فى أحد أعماله الأدبية الذى يحمل عنوان "تربية المرأة" مع أنه يرى أن مهمة المرأة الأساسية هى الأسرة والأمومة.

وفى "مسرحية مصر الجديدة ومصر القديمة" التى كتبها عام ١٩١٣ وأثار فيها مشكلة الفهم الخاطئ لمعنى التحرر، تدور أحداث هذه المسرحية فى كازينو هليوبوليس حيث تعمل مطربة اسمها ألماز، وفى لحظة الثورة ضد وضع المرأة غير العادل فى العالم العربى، تقطع ألماز علاقتها بأسرتها، وتحاول أن تعيش حياتها مستقلة، ولكنها تبدو استقلالية خادعة، فهى والكازينو، ملك للداهية خريستو[٣٢] وخريستو، ومحبوها، لا يقلون خسة وغدرا بعضهم عن بعض. على أن أحدهم، ويدعى فؤاد يعمل فى التجارة، يستأجر لها شقة ويبعدها عن جو الكازينو... إن مشكلة ألماز كما يبرزها أنطون تدل على فهم خاطئ لقيمة الحرية، وإن سعى ألماز إلى الاستقلالية ورفضها وصراعها لا يعدو كونها مجرد خيال [٣٤]. وتنزاح دعوة قاسم أمين إلى الفنون،

فهـو يـرى أنـه لا شـيء يمـنع المـرأة المصـرية مـن أن تشتغل مثل المرأة الغربية بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة إلا جهلها وإهمال تربيتها[٣٤].

وبدعوتـه إلى تعليـم المرأة الفنون الجميلة، فهو لم يحدد أى نوع من الفنون، هل تشمل الفنون الجميلة هذه التمثيل والمسرح، أم الرسم والفن التشكيلى... ثم يتابع : "إن الفـنون الجمـيلة والصنائع والمخترعات والفلسفة العالية، كل ذلك يستلفت المرأة مثل ما استلفته مـن الـرجل، فـأى نفس شريفة لا تشتاق إلى مطالعتها والتمتع بكنوزها، طلبا لتحقـيق السـعادة فـى الدنيا والآخرة، وأى فرق بين الرجل والمرأة فى هذا الشوق ونحن نـرى أن الصـبيان بـين الذكـور والإنـاث، يسـتوون فى الاستفهام عن كل شىء، يعرض لهم، وربما كان الولع بذلك من الأنثى أشد منه من الذكر[٣٥].

يضـع قاسـم أمـين الفـنون الجمـيلة فى مصاف راقية، لا بل فى مصاف التطهير Catharsis عـندما يسـاويها بأعمال الخير، وانسجاما مع دعوته للمساواة بين الرجل والمـرأة، لا يفاضـل علما على آخر ولا يرى أن المرأة ينبغى أن تتعلم الآداب دون العلوم، بل هذه العلوم يمكن أن يتلقاها الرجل والمرأة التى ربما تفوق هذا الذكر بتعلمها.

وقـام رجـال مسـرح مترجمون باختيار نصوص مسرحية تعالج موضوعاتها واقع المـرأة فـى تلـك المـرحلة، وشـهروا مناصـرتهم لهـا مثل محمد عثمان جلال الذى حضر مسـرحية " مدرسـة الأزواج" عـام ١٨٧٠؛ أى قـبل قاسـم أمـين ، وعـالج فـيها مشـكلة معالجـة الأزواج لـزوجاتهم وإصـرارهم عـلى إبقـائهن فـى المنزل، وعدم اشتراكهن فى التسـلية والنزهات، وساعده على نجاحها ما كانت تضطرم به البيئة المصرية آنذاك من تذمر الزوجات فى هذه العزلة الظالمة التى ضربت عليهن[٣٦].

٣- بدايات ظهور المرأة على الخشبة

لقد وقعـت أخطـاء كـثيرة لـدى تحديد تاريخ ظهور المرأة الممثلة على الخشبة، لعدة أسباب، وهى:

١. إن اسم الممثلة لم يكن يعلن عنه لا فى الإعلان ولا فى برنامج العرض (البروشور)، لهـذا السـبب اخـتلف الباحـثون فـيما بيـنهم حول تاريخ ظهور الممثلة الأولى على خشـبة المسـرح العـربى، والمقصـود بذلـك ليس التعرف إلى الاسم فقط، بل التعرف

على بنية المرأة الفكرية والثقافية ووضعها الاجتماعى اللذين أسهما فى تمكينها من التحدى والظهور، ولم يظهر اسمها إلا بعد تأسيس جمعية أنصار التمثيل فى القاهرة عام ١٩٠١، وظهر عام ١٩٠٤ لأول مرة اسم الممثلة نهدية سلام(٣٧).

٢. لأن بعض النساء مثلن دورا واحدا، ثم غابت أسماؤهن عن خشبة المسرح، لذلك كان الحذر يشوب خطوة تدوين هذا الظهور على الخشبة، أو تغيير اسمها، وفى هذا المجال، وعلى الرغم من كل هذه الموانع التى ذكرنا، تمكنت المرأة/الممثلة بجرأتها وتحديها الكبير من الانغراس فى صفحات التاريخ المسرحى(٣٨).

وردت أسماء ممثلات كثيرة، ولكن كثرتها ليست مؤشرا على انتعاش المرأة وإقبالها على امتهان التمثيل المسرحى، فبعضهن قدم عملا واحدا، واكتفين بذلك، ثم تركن الخشبة، لذلك نورد بعض الأسماء التى اشتركت المراجع فى ذكرها، وتكررت فى أكثر من مقالة أو بحث، ولكنها لم تتجاوز حدود التسمية؛ أى لم يتم التطرق إلى واقع هذه المرأة/الممثلة فى علاقتها مع مجتمعها، بشكل يغاير الصورة السائدة عنها: مومس أو عاهرة، وإذا سعت بعض المقالات النقدية إلى الإشارة إليها، فإنها تشير إلى جمال طلتها وجمال جسمها، مع العلم أن هناك ممثلات اهتممن بالتمثيل فى تلك الفترة، روز اليوسف مثلا، عندما قامت بدور المرأة / إحدى الشخصيات المجنونة فى مسرحية "غادة الكاميليا" ذهبت إلى مصح وبقيت ثلاثة أشهر تراقب المجنونات وتدرس سلوكهن وطريقة تصرفهن، وأورد ذلك مطلقها زكى طليمات. إن هناك بعض الأفكار المنشورة هنا وهناك لا ترضى فضول الباحث، ولا تشبع حاجة البحث.

وخطا الخطوة الجريئة يعقوب صنوع الذى عالج مسرحه قضايا الفقر وطرح قضية المواطنة والاحتجاج ضد الفوارق الاجتماعية والظلم. وانسجاما مع طرحه، أحدث أكبر تجديد على مستوى المسرح، وجاء بفتاتين فقيرتين، علمهما القراءة والكتابة عام ١٨٧٠، وقدم مسرحيتين : "زوجة الأب" و "آنسة على الموضة"(٣٩).

وتبعه سليم النقاش فى عام ١٨٧٦، وتألفت فرقته من اثنتى عشر ممثل وأربع ممثلات، وظهرت لبيبة مانيللى عام ١٨٩٢، وروز اليوسف مثلت مع عزيز عيد عام ١٩١٥، ومنيرة المهدية عام ١٩١٨، وأسست فرقة خاصة فيما بعد، ومثلت فاطمة

رشدى مع عزيز عيد ثم تزوجت منه عام ١٩٢٦.

وكتبت مريم سماط[٤٠] (مريم سماط ولدت ١٨٩٠، ممثلة سورية الأصل، وفدت إلى مصر مع أبيها وإخوتها فى أواخر الثمانينيات من القرن التاسع عشر).

- وصفها جورج أبيض فقال: إنها تمتاز بجمال الوجه ورشاقة القوام وقوة الصوت ووضوح النبرات وسلامة العبارة.
- عرض إسكندر فرح على والدها – وكان صديقا له – أن تشترك ابنته فى التمثيل، لما توسمه فيها من استعداد للفن، فمثلت دور مريم فى مسرحية ميتريدات، فضمها مع أختيها هيلانة وحنينة اللتين لم يرد لهما ذكر فيما بعد، إلى فرقته التى أسسها عام ١٨٩١.
- دب الشقاق بينها وبين بعض الممثلات، خاصة ميليا ديان فتركت الفرقة وانتقلت إلى فرقة سليمان القرداحى، ثم أخذت تعمل فيما بعد فى فرق: القبانى، عكاشة، جورج أبيض، الشيخ سلامة حجازى، وعزيز عيد. واعتزلت حوالى عام ١٩٢٠.
- كانت من أكثر ممثلات جيلها ثقافة وموهبة، ولعلها أول من دون مقالات تناولت تاريخ المسرح المصرى ١٨٩٠–١٩١٥، نشرت فى صحيفة الأهرام فى ٦ مقالات خلال صيف ١٩١٥. مثلت عام ١٩١٥ مع سلامة حجازى، وكتبت عن عملها مع هذه الفرقة، وعن معاناتها: "كانت دار التمثيل العربى مهبطا للآداب ومنبعا للسرور وموردا لعشاق الطبيعة والجمال، وإن يكن قد اتهمها بعضهم بأنها فوق ذلك دار خلاعة ومجانة ودعارة، بيد أنهم لم يكتفوا بالظن بها بل حكموا عليها بما شهدوه من مظاهر خداعة ومن تبرج الغانيات اللواتى شغفن حبا بالتمثيل"[٤١].

ولم يقع بين أيدينا سوى ما كتبته الممثلة مريم سماط، فى "مذكرات ممثلة" نشرت فى جريدة الأهرام، حيث تشير إلى صعوبة الصعود إلى الخشبة، لكن هذه الذكرات لا تكفى للتعبير عن ذاتية هذه المرأة. ولا تكفى لتعميق رؤيتنا لمكانة المرأة الممثلة المسرحية، حتى من خلال ما أوردناه عندما أشرنا إلى موضوع التشكل الاجتماعى للنوع (ذكر/أنثى)، وذلك من الناحية الديناميكية النظرية؛ لذلك نحاول أن ننفض الغبار عن كل ما حجب سيرة المرأة المثلة / الذاتية، ومسيرة حياتها وعلاقتها بالمسرح

والمجتمع[٤٢].

ولكن القباني قد جاء بالنساء الممثلات في عام ١٨٧٠، وسليمان القرداحي استعان بإحدى عشرة ممثلة مسيحية، وقبل هذا كانت زوجته الممثلة الوحيدة في الفرقة، وعد حينها هذا الأمر ثورة كاملة في المسرح العربي؛ لأن المرأة المسلمة لم تتجرأ بالظهور على الخشبة، بينما كان يسمح لها بممارسة الرقص[٤٣]. وهنا لم نتأكد إذا كانت التي مارست الرقص هي مسلمة أم مسيحية، بل الشائع أنها كانت تأتي من بلاد الشام، ويؤكد ذلك ما قاله محمود تيمور: "ولكننا على كل حال كنا مغتبطين بدخول منيرة المهدية دار التمثيل، والوقوف على ساحته، لشوقنا إلى وجه ممثلة مصرية، تقف بجوار الممثلات السوريات(لبنانيات وسوريات)، بعدما احتكرن خشبة المسرح، وأصبحت ملكا لهن، يفعلن بها ما يروق لهن"[٤٤].

وفضلا عن ذلك كانت الممثلات من المسيحيات واليهوديات، وظهرت أولى الممثلات وكانت مطربات مسيحيات ويهوديات عام ١٨٩٠، ظهرت في فرقة القرداحي وسليم النقاش. ويشير إلى ذلك قول محمد فكري: "إن من بين الشرقيات من لا يفرض عليهن دينهن، أو تقاليدهن عدم السفور والتبرج والتمثيل، وقد وجدن في المسرح وسيلة فعالة للإرشاد وتهذيب الأخلاق"[٤٥].

أفادت هؤلاء المسيحيات اللبنانيات من اتصال الشرق بالغرب، عن طريق التعلم وانتشار المسرح المدرسي لدى اليسوعيين[٤٦].

لقد عثرنا على معلومات قليلة عن مسيرة فاطمة رشدي، وهي إلى جانب زواجها من المخرج المسرحي عزيز عيد، تجاوزت هذه الحصانة الاجتماعية، وقررت أن تستقل بالرأي واتخاذ القرار، فأنشأت فرقة مسرحية، كانت تتجول بها في الأقطار العربية: بيروت، الشام، تونس ، المغرب، ولقبت في تونس "بالمرأة التراجيدية"[٤٧].

وتميزت عن رجال المسرح، بأنها لم تتعرف على المسرح من الخارج، ولم تتلق علومها في الدول الغربية، ولم تكن تتكلم سوى اللغة العربية، وقدمت مسرحياتها باللغة العربية لأنها أسست مسرحا شعبيا. كان اهتمامها بالجوهر، فهي لم تركز على قضية الشكل أو الحجاب، مع العلم، وحسب بوتيتسيفا، أنها كانت ترتدي لباس امرأة

مسلمة فقيرة، كما تقول زينب فواز[٤٨] التى دعت إلى تحرير المرأة وحقها بالخروج للعمل خارج المنزل، ولكنها لم تتخل عن الحجاب.

مثلت فاطمة رشدى أدواراً نسائية تاريخية: دور كليوباترا فى مسرحية أحمد شوقى "مصرع كليوباترا" ومارجريتا فى "غادة الكاميليا". ولم تعقد فاطمة رشدى العزم على الاكتفاء بالظهور على الخشبة، وتحقيق ذاتها، بل ظل وضع المرأة الأخرى التى تعانى وتحاصر ضمن جدران المنزل، يقلق فاطمة، التى آمنت بضرورة انعتاق المرأة من القيود التى وضعتها التقاليد المتخلفة فى تلك المرحلة، وعدت قضية المرأة رسالتها الاجتماعية الوطنية، وفى أثناء جولاتها فى بلاد المغرب العربى، دعت فى لقاءاتها الشعبية إلى أن يكون المسرح رسالة اجتماعية وطنية، وفيه يمكن الدفاع عن حقوق النساء الممثلات، وعن وضعهن الاجتماعى، وقالت فى ذلك :"إن عفة المرأة لا ترتبط بملاءتها بل بروحها"[٤٩].

الخاتمة

خضعت هؤلاء الممثلات إلى الظروف نفسها التى خضعت لها المرأة غير الممثلة، لا سيما فيما يتعلق بقضايا : الحجاب، والحرمان من التعلم، والمنع من الخروج، وعدم مساواتها فى حقوقها مع الرجل، ومأساة الطلاق، ولكن هؤلاء النساء كان عليهن الوقوف أمام مستويين من التحديات:

١. رفض المجتمع للمسرح بشكل عام.
٢. تغيير صورة المرأة الممثلة وفصلها عن صورة المومس.

١- رفض المجتمع فى تلك المرحلة أى منتصف القرن التاسع عشر المسرح، بشكل عام، هذا الأمر لا يمكن أن ينطبق على المرأة فقط بل يشمل الرجل/ الممثل أيضا كما ذكرنا؛ لأن المسرح بوصفه بنية مادية للثقافة لم يتم تقبله بسهولة ضمن هذا المفهوم، لأنه ارتبط بمقتضيات الاستعراض والحركة والأداء الجسدى الذى يعبر الممثل والممثلة من خلاله، حيث يعتمد هذا الجسد على مفردات مرئية بصرية، تعادل المكتوب.

٢- تغيير صورة المرأة الممثلة وفصلها عن صورة المومس.

وهـنا كمنت صعوبة عانت منها الممثلات الغربيات والعربيات على السواء، ولا تـزال هذه الصورة تقارب المحظور حتى اليوم؛ إذ إن دراسات وأبحاث حديثة تقام فى أوربـا مـنذ التسعينيات وتعمل على البحث فى تغيير صورة الممثلة فى المجتمع والدفاع بشـرف عـن مهـنة التمثـيل والممـثلات كما فعلت شارلوت بفايفر[٥٠]، وإن كانت الممثلة العربـية الـرائدة السـورية مـريم سمـاط[٥١] قد حملت المرأة الممثلة بعضا من دواعى هذا الحكـم المجـتمعي على الممثلة؛ تقول: "وإنما كانت التبعة فى ذلك على إفراط الأوانس فـى تـبرجهن ومغـالاتهن فـى سـفورهن وزينـتهن ممـا يلقـى الشـك والريـبة فـى خلد الصـالحين مـن الأدبـاء، ويـولج البشر والسرور فى أفئدة ذوى القلوب المريضة من عشاق الغزل وفساق النظر".

ومع ذلك تجرأت الممثلات وتحدت فى سياق فوضى القيم التقليدية، كما أحدثت انقلابا فنيا على ضوء الصراعات الفكرية والجمالية؛ لأن ظهورهن وممارستهن للتمثيل أسـهمت فـى تطويـر حقـل يتسـع شيئا فشيئا لظهور ممثلات أخريات ومتخصصات فى مجـال التمثـيل يـتخرجن مـن معـاهد الفـنون، ويخضـن تجـربة الإخـراج والتقنـيات المسرحية (الإضاءة).

صـعدت المـرأة / الممـثلة على الخشبة، وعبرت على الرغم من أنها لا تزال حتى الـيوم تخضـع لـرؤية المخـرج الفكـرية ولشروطه الفنية، وعلى الرغم من أنها لم تكتب نصـها وعـلى الـرغم من تحذير جان جاك روسو فى هذا الصعود عند ما قال: "يجب ألا تصعد المرأة على الخشبة، فالخشبة سلطة والسلطة خاصة بالرجل".

الهوامش

١- محمد يوسف نجم ، المسرحية فى الأدب العربى الحديث، ج٢، دار صادر، بيروت، ١٩٨٥، ص ٦٨.

٢- سيمون دى بوفوار، الجنس الآخر، عن روز غريب: أضواء على الحركة النسائية المعاصرة، معهد الدراسات النسائية، فى العالم العربى، كلية بيروت الجامعية، بيروت، ط١٩٨٨، ١، ص ٦٠.

٣- عبد الرحمن ياغى، في الجهود المسرحية، دار الفارابى، بيروت، ط١٩٩٩، ١، ص ٩٣

٤- المرجع نفسه، ص ١١١.

٥- المرجع نفسه، ص ١١١.

٦- المرجع نفسه، ص ١١١.

٧- المرجع نفسه، ص ١١١.

٨- ليزيت جودمان، التيارات المسرحية النسوية، ترجمة آمال أبو شادى، وزارة الثقافة، مركز اللغات، أكاديمية الفنون، ص ٣٩.

٩- فاطمة المرنيسى، الجنس كمدرسة اجتماعية بين النص الواقع، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافى العربى، ط١، ١٩٩٦، ص ٦٠.

١٠- ليزيت جودمان، التيارات المسرحية النسوية المعاصرة، ص ٢٧.

١١- المرجع نفسه، ص ٣٩.

١٢- عبد الرحمن ياغى، فى الجهود المسرحية، ص ١١١.

١٣- Hakmé Abou Ali, l'actrice au Liban, 1960-1990, thése de doctorat, Nouveau Regimé, mamus crit, 2tomes, UNI,ParisIII, 1962, p 18.

١٤- المرنيسى، مرجع سابق ، ص ١٢٢.

١٥- سيمون، الجنس الآخر، ص ٢٠.

١٦- روبرت سكلار، نحو نظرية مسرح المرأة فى مجلة درامية Drama Review، ترجمة سناء صليحة، ١٩٨٠، عن مجلة المسرح، عدد٥٧، القاهرة، ١٩٩٣، ص٤١.

١٧- المرجع نفسه، ص ٤٢.

١٨- Hakme Abou Ali, l'actrice au Liban, Ibidem, p18.

١٩- هيلجا كرافت، كاتبات المسرح فى ألمانيا ومسرح الآخر، ترجمة وتقديم فوزية حسن، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، وزارة الثقافة، مهرجان القاهرة الدولى للمسرح التجريبى، الدورة التاسعة،١٩٩٧،ص ك ٨١.

٢٠- نبيل أبو مراد، المسرح فى لبنان، مراحل أنواعه، قضاياه، وأعلامه، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٢٠.

٢١- خالدة سعيد، الحركة المسرحية فى لبنان، ١٩٦٠-١٩٧٥، ناشرون، المسرح العربى، لجنة مهرجانات بعلبك،١٩٩٨، ص ٤٣-٤٤.

٢٢- محمد يوسف نجم، المسرحية فى الأدب العربى الحديث، ص ٢٢.

٢٣- المرجع نفسه، ص ٢.

٢٤- نبيل أبو مراد ، مرجع سابق، ص ٢٥٧.

٢٥- تمارا الكسندروفنا بوتيتسيفا، ألف عام وعام على المسرح العربى، ترجمة توفيق المؤذن، دار الفارابى، بيروت، ط٢، ١٩٩٠، ص ٢١٦.

٢٦- المويلحى، إبراهيم، حديث عيسى بن هشام، ١٩٤٢، ص:١٤٩، عن نازك يارد، الرحالون العرب، وحضارة الغرب فى النهضة العربية الحديثة، نوفل، بيروت، ط٢، ١٩٩٢، ص:٢٢٨.

٢٧- المرجع نفسه، ص ٢٣١.

٢٨- نازك يارد، ص ٣١.

٢٩- جورج كلاس،الحركة النسوية فى عصر النهضة،١٨٤٠-١٩٢٨،دار الجيل،ط١ ١٩٦٦،ص ١٨٨.

٣٠- محمد يوسف نجم، المسرحية فى الأدب العربى الحديث، ص ٤١٢.

٣١- المرجع نفسه، ص ٤١٢.

٣٢- المرجع نفسه، ص ٤١٢.

٣٣- بوتيتسيفا ألف عام وعام على المسرح العربى، ص ١٧٨.

٣٤- قاسم أمين ، تحرير المرأة، ص ٢٦.

٣٥- المرجع نفسه، ص ٣.

٣٦- محمد يوسف نجم المسرحية فى الأدب العربى الحديث، ص ٢٨٤.

٣٧- بوتيتسيفا ألف عام وعام على المسرح العربى، ص ١١٦٥.

٣٨- عبد الرحمن ياغى، فى الجهود المسرحية العربية، مرجع سابق.

٣٩- ياغى، ص ٩٣

٤٠- قاموس المسرح : فاطمة موسى.

٤١- مريم سماط، مذكرات ممثلة، التمثيل العربى(٦)، الأهرام ٢٤ سبتمبر،١٩١٥، عدد ١١٤٣٥.

٤٢- ليزيت غودمان، التيارات النسوية، مرجع سابق، ص ٢٧.

٤٣- بوتيتسفيا ألف عام وعام على المسرح العربى، ص ١٤٨.

٤٤- محمود تيمور، حياتنا التمثيلية، نشرت فى مقالتين، ١٩١٨،عن محمد يوسف نجم، المسرحية فى الأدب العربى، الحديث، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

٤٥- نازك يارد، مرجع سابق، ص ٣١.

٤٦- نبيل أبو مراد، مرجع سابق، ص ١٨٠.

٤٧- بوتيتسفيا ألف عام وعام على المسرح العربى، ص ١٧٤.

٤٨- زينب فواز، ص ١٤.

٤٩- بوتيتسفيا، ألف عام وعام على المسرح العربى، ص ١٧٤.

٥٠- هيلجا كرافت، كاتبات المسرح فى ألمانيا والمسرح الآخر، ص ٨١.

٥١- مريم سماط مذكرات ممثلة، مرجع سابق.

المرأة فى الخطاب الإبداعى
والإعلامى والثقافى

الخطاب الإعلامى.. مساحة للاحتواء

أنيسة الأمين مرعى

يشكل عنوان هذا المحور "المرأة فى الخطاب الإعلامى" تحديا لقارئه؛ لأن مفردة "خطاب"ملفتة فى الطرح، فنحن جيل اللغة والكلمة، تعودنا على ربط هذه المفردة بالقول الذى يحث على التأسيس لمشروع ما. والإعلام الذى نرى هنا أن تسميته "إنباء واتصال" تصلح علميا أكثر ، تعودنا أن نقلصه إلى بعده الطاغى، الصورة، رفيقتنا اليومية، دون أن ننتبه لأخذ مسافة من هذه الصورة و التفكير بها، كأنها المكبوت الذى عاد و سررنا بعودته، كأن عمرنا المنسوج من كلمات، أستعادها فجأة، تلقاها كعودة الغائب، كعودة المكبوت الذى لم نجتهد يوماً لاستعادته، كأن متعة الصورة جذبتنا فتواطأنا معها؛ لذا فإن التحدى الذى طرحه العنوان، فرض مسافة وابتعاداً عن الصورة لقراءتها كخطاب يصل إلى الناس ويتلاعب بهم. لحظة أَنْ وجِد الناس، المتلقون. فى الحقل المفاهيمى ظهرت جلية العلاقة بين متغيرين اثنين شكلا عصب هذه الورقة هما: الخطاب الاتصالى، والنسق الرمزى الذى لا يستوى ولا يكون إلا بوجود الآخر. أما مطرح المرأة فى هذا الخطاب فهو محصلة لتلك العلاقة المتأزمة اليوم بين الخطاب الاتصالى والنسق الرمزى التاريخى؛ لذا فإن ما سوف نحاول تبيانه فى هذه الورقة هو:

- طبيعة الخطاب الاتصالى المعاصر.
- علاقته بالنسق الرمزى.
- نوعية تأثيره فى الفرد وفى العام.
- موقع المرأة فيه.

شكّل كلٌ من الخطاب الدينى والخطاب السياسى الثورى -حتى لو كانت خطابات كلية توتاليتارية - مساحات فى التاريخ، انضوى فيها الناس على شكل جماعات. من هنا انتبه عدد من الباحثين المتخصصين فى دراسة المحركات والدوافع

السلوكية إلى هذه المسألة، وتم تناولها فى السياق الذى تحدث عنه فرويد من أن العصاب الجماعى يوفر على الفرد عصابا شخصيا.

أخذت هذه الملاحظة بالكثير من الانتباه، أضف إلى أن أوليات التماهى الحاصلة بفعل قوة هذا الخطاب هى ذات نتائج إيجابية على الاقتصاد النفسى للفرد، وتفتح الطريق للتفكير حول هذه المسائل.

إذا تبعنا هذا الخط من التفكير نفترض أن الانضواء فى أى نسق رمزى هو مدخل للاندماج الاجتماعى، والانتظام المجتمعى ولبناء الذات.

يعبر أى نسق رمزى عن نفسه فى خطاب، يكون حاملا ومروجا للنسق، ولو أخذ أحيانا، شكل الأيديولوجيا، أى انزلق إلى الوهم. إلا أنه قدم لنا براهين عن قوة الكلام فى احتواء الناس وتسيير شئونهم. وبذلك فإن له أثراً علاجياً قوياً على المستوى الفردى؛ لأنه قدم ويقدم دفاعا عن نظام متماسك يميز بوضوح الفرق بين الحق والباطل، الشرعى واللاشرعى، يؤول ويعقلن الواقع والقانون، يقدم إجابات لحل الصراعات حتى يقدم طرائق وحلولاً. إنه وسيلة ثقافية لتجاوز الغموض والالتباس والتناقض بطرحه لتراتب الغايات والتوظيفات، حيث عالم صاف يتموضع فيه، وبوضوح، التهديد والخطر وطريقة المقاومة، لا مكان للعجز، إنما إعطاء الفرد أدوات السيطرة الرمزية عبر التأويل الكلى للعالم.(١)

إن هذا التأسيس للانتظام الاجتماعى للفرد ولبناء الذات فيه، شكل سر الخطاب، أىَّ خطاب موجه إلى الناس. فالخطاب قائم على طرح جملة من القيم تؤسس لشكل من الاجتماع حيث يتم تعيين مطارح للناس، مكانات وأدواراً. يتم تعيين للعلاقات، ابتداء من شكل السلطة وإدارتها وصولا إلى علاقة السرير فى نظام يستدخله الناس ويساعدهم على بناء ذواتهم وتنظيم علاقتهم بالآخر ... أنا والآخر، والثالث الرمزى (القانون، العرف.. إلخ) الذى يحيِّد ويقنن مواجهاتنا وصراعاتنا، سواء كانت حبا أو كرها. إن المفتاح الأساسى فى أى خطاب هو المرجعية، سواء أكانت هذه المرجعية دينية أم فكرية أم سياسية أم وطنية... وذلك دعما لمصداقية هذا الخطاب من جهة، ولتعيين الانتماء إلى الجماعة من جهة ثانية.

هـذه الأنساق الرمزية ابتدأت بخطاب السيد، المعلم، وتفرعت بعد ذلك (خطاب الحداثة، الخطاب النسوى، الخطاب العلمى، الخطاب التقنى... إلخ)

الخطاب العلمى

يـرى **J.P. Le brun** [٢] "أن تطور العلم الحديث زعزع مكانة الهيبة الدينية، وأنـتج صـلة اجتماعـية جديـدة، حيـث إن مـا يحـرك الناس، وما يديرهم ليس خطاب المعـلم وقو له، إنمـا جملـة معـارف. وحسب **Claude Le Fort** أن المطرح الذى تركه المعـلم شـغله وسـيط نـاقل لـلمعلومات. من هنا، فإننا نشكو فى جامعاتنا من أنه لم يعد يوجـد معـلمون قـادرون عـلى تقديم معالم وبالتالى قادرون على التعليم، إنما تضخم فى المهـارات القـادرة عـلى إيصـال بعـض الأفكـار عـن الأنظمـة المعرفـية، وعـن إدارة تلك المهارات".

يـتابع **J.P. Le brun** إن مـا نعنـيه بمفـردة "خطـاب" علمى هنا، هو ما ينظم الصـلة المجتمعـية. فمـنذ الـلحظة الـتى اكتسب فيها العلم نموه استطاع تعديل شرعية هيـبة المعـلم حسـب المعـنى الـذى ذكـرناه، طـبعا مع التمييز هنا بين العلم كطريقة فى المعـرفة والخطـاب العـلمى كصلة اجتماعية افتتحها ذلك النوع من المعرفة. إن التحدث عـن خطـاب ولـيس عـن أيديولوجـيا يُفهـم مـنه أن العـلم أصـبح جـزءا "مـندمجا" فـى الاجـتماعى، أى أنـنا لا نـتحدث عـن إنـتاج وهمـى متموضـع، إنمـا عـن تغلغـل واسـع الانتشـار فـى قلـب النسـيج الاجـتماعى. يستعمل هذا الخطاب كامتيازٍ فى استخدامات شـتى لا تدخـل بالضـرورة فـى البحـث عـن الحقـيقة، ربمـا فى مطاردة رؤوس الأموال والإعلانـات! وخصـائص العـلم لم تمكـن عمليا "فى إدخال معرفة أفضل وأشمل للعالم، إنمـا أبرزت فى حياتنا أشياء وأدوات تبتدئ بفرن الغاز وتمر بالتليفزيون وحبوب منع الحمل والحاسوب الآلى"[٣].(ص٧٠)

مـلخص اسـتعمال مفـردة "خطـاب" تعـنى المـبالغة فى اعتبار المادة، هنا العلم، مرجعية ذات خطاب تؤدى إلى الاعتقاد بأهمية الانتماء إلى هذا النسق.

إن الخطـاب العـلمى يأخذ طريقه إلينا عبر تجلياته الملموسة والمتجسدة بالتقنية بشـكل عـام، وبوسائل الاتصال والأنباء بشكل خاص. من هنا خرج خطاب داعم للتقانة

التى تؤدى اليوم دور الصلة بين الذرات المجتمعية والفردية المتناثرة، مما يجعلنا نعتقد بالتقدم التقنى لأنه مرئى، نستطيع لمسه بالإصبع.

خطاب الاتصالات

ترافقت هذه الثورة العلمية بظاهرتين ليستا مترافقتن إنما سائرتان فى اتجاهين مختلفين:

- التذرر المجتمعى، الانقسامات والانقطاعات.
- ظهور خطاب الاتصال.

رافقت النشرات السريعة الحركات البشرية التاريخية [٤] منذ نشوء الأديان حتى اليوم، ولم تتحول هذه الوسائط إلى مرجعيات بحد ذاتها؛ لأنها وجدت كتلا بشرية ذات توجيهات سياسية أو فكرية كانت تؤسس لمشاريع وتستعمل النشر والطباعة من أجل أهدافها. أما خطاب الاتصالات فلقد أصبح اليوم شكلا رمزيا ومميزا للمجتمعات، حيث السياسة متفجرة، أى المجتمعات ذات الذاكرة القصيرة مثل الولايات المتحدة الأمريكية "إذ كى تحافظ على تماسكها فإن المجتمعات التى تمتلك ذاكرة تستعمل التاريخ، بينما المجتمعات التى بدون ذاكرة فإنها تستعمل الاتصالات. الاتصال هو السبيل الوحيد لجماعة فقيرة بترميزاتها التاريخية"[٥].

فعندما نسمى مجتمعا بأنه مجتمع الاتصالات هذا يعنى أن مرجعيته من ذاته، فى تركيز على ذاته. فعندما نقول مجتمع الجاهلية، أو عصر الخلفاء الراشدين أو عصر النهضة، فإننا نعنى ما نقول، يخرج المعنى ممتلئا بإشارات لثقافة ما، لأسلوب حياة. أما عندما نقول مجتمع الاتصالات فمعناه أن الاتصال هو مادة ونواة هذا المجتمع. نستشعر هنا انزعاجا ما، كأننا نقاتل ضد الانفجار والتصدع. هنا إذن نحن نعرف المجتمع بآليته الداخلية التى تشكل مرجعية للتعريف، وهذا ما يسميه Tautologie Lucien Sfez ، والتى يعتبرها عارضا يجب تحليله.

هذه الصفة التى يتسم بها مجتمع الاتصالات لها سمات أخرى:

١. الاتصال هنا ليس له علاقة إلا مع ذاته، من يتصل مع من؟ أين هو الآخر الذى يتم الاتصال معه؟ فى هذا النوع من الاتصال كل واحد يستطيع سكب ما يريد من

ممارسات ومعتقدات وتطلعات أو مسبقات أيديولوجية. هذه العمومية المفرغة تستطيع استقبال أى شيء إلى ما لا نهاية.

٢. المضمون المقدم يختلف فقط حسب التقنية المستعملة، وكل قادم تقنى هنا يستوعب أشكالا جديدة، فيصير مجتمع الاتصالات خاضع بالعمق للتكنولوجيا. هنا التقنية تدير المجموع وترتفع إلى مستوى الجامع والبانى المبدئى، أى المرجعية.

٣. نستشف مما سبق أن المجتمع هنا ينتج بنفسه تعريفه؛ لكونه منتجاً لتقنيات تعرفه بدورها. المجتمع يفبرك شيئا ويصبح هذا الشيء هو المحدد وهو السبب، أى أن الأشياء المفبركة التى يجب أن يتم احتواؤها فى نسقٍ ما تصبح مثالا معرِّفا للمجتمع وهذا ما يسميه L.sمجتمع فرانكنشتاين. ويستخلصٍ .L.S هنا أن خطاب الاتصالات هو خطاب يتسم بصفة أطلق عليها اسم Tautisme وهى عبارة عن جمع لثلاثة مفاهيم Totalitarisme, Tautologisme, Autisme أى أن الخطاب الاتصالى يتصل فقط بنفسه فى حالة من الكلية والفصام والتكرار(٦). تاريخياً قد استعمل مفهومى التمثيل والتعبير فإن Tautisme تخلط بين هذين المفهومين. نظن أننا فى التعبير المباشر العفوى إنما عمليا يسيطر ويهيمن التمثيل. تعبر الآلة عنى تمثلنى وأنا أظن أننى أعبر عن العالم. ولقد وجد فى كتاب The second self Sherry turkle تعبيرا "مذهلا" عن كيفية تعاطى الولد مع الآلة إذ يعطيها روحا و"اعتقادا" ورغبة وهوية.

عندما كانت الساحات القديمة موجودة منذ اليونان كان الممثل يعبر، وينفعل المشاهد معه بجسده. كانت هناك مسافة ضرورية لمعرفة الحدود بين الأنا والآخر، بين التعبير والتمثيل. فى بداية استعمالنا للآلات كنا مع الآلة، اليوم نحن فى، حيث التباس بين المرسل والمتلقى، الذات والموضوع. الاتصال هنا ليس سوى تكرار لا يرف له جفن لنفس الشيء. يتم ذلك فى صمت الذات المائتة أو الخرساء المتحصنة فى عالمها الداخلى والمأسورة فى كل يبتلعها حتىٍ آخر ذراتها. هذه الكلية هى من دون تراتب وهذا الفصام هو تكرار لذات ذائبة فى كل كأنه اتصال من لا ذات إلى اللا ذات نفسها، وهذا ما يسميه .Tautisme :L.S".

الصورة

إن الخطـاب الاتصـالى المقفـل عـلى نفسه يتجلى ببلاغة فى الصورة التليفزيونية التى لم تعد تملأ وظيفة الصورة مثلما عرفتها المجتمعات فى تحولاتها.

لقـد كـان للصـورة وظـيفة الصـلة وهى رمزية ودينية بالمعنى الأولى، لهذا كانت سابقة على الكلمة؛ لأنه ومنذ الأزل أدخلت الصورة الناس فى نسق من التبادل الرمزى بـين الـنظام الكونـى والـنظام الاجتماعى؛ لكى تسمح الصورة فى إيجاد صلة بين الناس يجب حضور ثالث خفى، مرجعية مما يسمح للصورة بإيجاد صلة مع الناظر إليها وبين الـناظرين فى ما بينهم. لهذا فإن وظيفة النقل الرمزى التى كانت مناطة بالصورة لا تتم مـن دون تجـاوز. الصـورة مـثل الكـلمة عامل صلة؛ لأنه يوجد فى صلب الجماعة غياب جوهرى يجب رأبه.

نجد الصورة فى كل عصور الدعاية الاجتماعية. إنها تجعل المفهوم حركة والمبدأ ديناميـة الصـورة هـى الوسيلة التى التحمت بأسطورة التحريك؛ لأن فيها قوة غنائية. ومع ثورة الاعتقادات أخذت الصورة مكانها الفعلى: الصورة تُحيى الحرف خوفا من أن يقـتل الحـرف الذهـن، مثـلما فـى التعـليم فهـى وسـيلة إيضـاح. إنها تستطيع تحريك الحشـود أكـثر مـن الفكـرة. الصورة تغوى مما يجعل الدعاية بالصورة تحريكا للاعتقاد Medium is message – الصورة انـفعال أكثر من الفكرة.

الصورة اقتصادية؛ لأنها تقلص وتختصر الشروحات.

الصـورة مـثل الكـلمة مساعدة للفاعلية الرمزية سواء كانت تلك الصورة رسما أو نحتا أو حفرا.

الصورة المفبركة

الصـورة المفـبركة هـى بنفس الوقت إنتاج، وسيلة فعل، ودلالة. بعد أن تغيرت طبـيعة الصورة من الصورة المقدسة إلى الصورة التقنية لم يعد لها التأثير السياسى نفسه ولا الوظيفة الرمزية نفسها، أى وصل الإنسان بالإنسان.

إن ديناميـات الصـورة والكـلمة ليسـت مـن نفـس الطبـيعة ولا تذهـب فـى نفس الاتجـاه. تدفعـنا الكـلمات إلى الأمـام. تدفعنا الصورة إلى الوراء. هذا التقهقر فى الزمن

يـتم لـدى الفرد كما لدى النوع. الكتابة هى نقد بينما الصورة هى نرجسية. الأولى توقظ والثانـية تـنوم وحـتى تخـدر قلـيلا. الحرف يستنهض، الصورة ترخى مثل الموسيقى، وبعكـس النص تعمل الصورة فى الجسم؛ لأن النظرة تداعب. هناك نكوص متعى فى أى استسـلام بصرى وكأن "المصدر الأم ما قبل التاريخ يأخذوننا بالأحضان" Bercement, Cocooning [٨].كـأن سـر وقوة الصورة يكمنان فى قوة اللاوعى فينا. تعود الصورة إلى زمـان سـاكن هـو زمـن الوجـدان، الـزمن الديـنى وزمـن المـوت. هـذا الزمن يجهل فينا تشكلات العقل والتقدم التقنى. هنا نتساءل: إنها قوة الصورة أم قوة ما هو بدائى فينا! صـيروراتنا البدئية فى الحلم والضحك واللعب والقلق أيضا ! كأنها عودة إلى الرحمية، إلى المحيط البدئى.

الصـورة المفـبركة التى تأسرنا نستطيع الحصول عليها تماما بنفس الطريقة التى نفتح بهـا مفـتاح الغـاز أو حنفية الماء. اقتربت الصورة كثيرا من البشر، ولهذا بالذات فقدت أية هيبة لها علينا وإذا كان من رابح هنا فهو النجم والدكتاتور.

كـنا أمـام الصـورة، مـع المـرئى نحن فى الصورة "إن المفارقة الرئيسية فى المرئى كونـه يعطـى أهمـية للسـمع ويجعل من النظر شكلا للإنصات والإصغاء"[٩]. البصرى هو مـناخ سمعـى حيـث يسـيل الصـوت وهو يسيل الصورة. أن نرى، معناه أن نتراجع عمّا نـراه، نبتعد، وتكون العين خارج الحقل، نحن نرى عن بعد ونسمع عن قرب. المساحة السـمعية تمـتص، تشرب، تتغلغل. النظر هو حر. السمع هو خضوع. هناك مبدأ سلبى فـى السمع بينما يوجد استقلالية فى النظر. إذا كانت الصورة قبل الكلمة، فالصوت هو الآخـر قبل الصورة. السمع هو أثرى أساسا وتكوينا؛ لهذا نحن داخل الصورة، والبلاتو ليسـت مساحة خـارج مسـاحتنا، والزمن ليس خارج زماننا، إننا فى حالة خلط حيث كـل شـىء يدخـل فـى كل شىء. هذا البتر للمساحة الرمزية هو القلب من تقنية الصور المرئـية، وهـذه المسـاحة العائمـة بـين المشـاهد والمشهد والمقدمين باتت اليوم البديل عن المساحات العامة التى كانت لنا فيها أمكنة.

مفارقات الصورة

يقـول ريجيس دوبريه إن الشرط الضرورى لكى يكون هناك صورة هو الآخرية،

أما الصورة التليفزيونية فإنها تقع فى باب البصرى المرئى **Le Visuel** وهى ليست تراجيديا؛ لأنه إذا كانت الصورة الكلاسيكية تعمل حسب مبدأ الواقع، فإن البصرى يعمل حسب مبدأ اللذة، إنه يشكل واقعة بذاته.وهذا انقلاب ليس من دون أخطار على التوازن الذهنى للجميع.

- فى الـ **Telecommande** يخضع العالم الخارجي للإصبع والعين. نأتى بالكرة الأرضية إلى البيت مثلما نأتى بالبراد أو المكنسة الكهربائية. إنه الانطباع بانفعال الحضور المباشر.
- الإشارة الضوئية تبث بغفلة عنها وعنا الإنجيل الجديد: العالم الحسى القداسة الجديدة هى الراهنية التجسيد حتى العظم.
- إذا كان العالم هو ما يقاومنى ما يغيظنى ويناقض تصوراتى فإن ما نراه على الشاشة هو أشياء: أطفال وراشدون، أعمدة وجسور تمر متساوية لا تستدعى ولا تستوقف أحداً.
- الواقع والحقيقة هى أشياء لا تقول شيئا سوى اتصال بذاتها. حرب الخليج مثلا حصلت أو لم تحصل! يتم التكلم فى التليفزيون عن تغطية إخبارية، المرئى يغطى. هل يمكن التحدث عن أخلاقية فى تغطية حرب الخليج ! الأخلاق هى الآخر، حيث يختفى الآخر هل يمكن التحدث عن أخلاق ممكنة!
- تسلط الكاميرا على من لديهم قوة الظهور، وبالتالى فهى تؤكد سلطة من لهم السلطة وهذا الإسهاب والإطناب يطير صمام الأمان الضرورى للإمكانيات الأخرى للظهور. المرئى هو الفاشى.

إذا كان يوجد نوادٍ للسينما فإنه لا يوجد نواد للتليفزيون. إنه أسروى **Familialiste** ليس لديه قوة أن يبنى ولا أن يستدعى التماهى، إن نماذج التماهى مثل: كارى غرانت أو فاتن حمامة أو مارلين مونرو هى وجوه سينمائية. التليفزيون لا يجعلنا نكبر وننضج. قال أحد اللاكانيين: "الشاشة الصغيرة هى من جهة التخيل، الشاشة الكبيرة هى من جهة الرمزى" وقال السينمائى **Godard**: "ببساطة هنا أنت ترفع رأسك هناك تخفض عينيك".

التحولات مع المرئى

يقول ريجيس دوبريه (ص٤٤٠) إن الدماغ الأيسر للمجتمعات أى المثقفين، مهنيو الرمزى (الموضوعية، المسافة، الدقة) بدأ يميل بدوره إلى العمل مثل الدماغ الأيمن المرصود للمتخيل (الذاتية، الانفعال، الوجدان). أى أن الطبقة الرمزية بدأت تميل نحو اللا ترميز فى نكوص من التحليل إلى التماس، من المقروء إلى المنظور حيث نرجسية ونظارية Voyaurisme (أمراض العصر). إنه تمجيد الظهورية.

بالنسبة للعام نرصد أربعة إعاقات فى المرئى تجعل من التفكير الاعتراضى القائم على مشروع تاريخى وترميزى شبه مستحيل.

١- الصورة الفيزيائية تجهل منطوق السلب L'ennce du negatif، فالعالم مكتف بذاته فى الصورة، كامل ، إنه سلسلة من التوكيدات "A Barve new World". فقط الرمزى يشير إلى التناقضات ويعرف النفى والسلب.

٢- لا تستطيع الصورة تقديم شخصيات إلا إذا كانت هذه الشخصيات متميزة. إنها تقدم أفرادا بأسماء وفى أطر مميزة، أى أنها لا تقدم لا فئات ولا نماذج، إنها تجهل الكونى. كيف نرى مثلا مقولات مثل: الأمة، الإنسانية، العدالة، التعليم الرسمى! هل تعرف الصورة مقولة إن الناس "يولدون أحرارا ومتساوين فى الحقوق" المواطن، الحق، القانون!

٣- تجهل الصورة العمليات العائدة إلى الاحتمالات إلى الفرضيات. لا تستطيع الصورة العمل إلا بالتراكم والإضافة على سطح واحد من الواقع دون إمكانية المستويات المنطقية المتنوعة. إنها فسيفساء من دون رأس ولا ذنَب.

٤- أخيرا تجهل الصورة التحديدات الزمنية. لا يمكن إلا المعاصرة، لا قبل ولا بعد، إنه تتابع خطوطى للحظات حاضرة مساوية لبعضها البعض، فخبر الاعتداء الإسرائيلى يتساوى مع الإعلان عن علكة.

هذه الإعاقات الأربع هى وقائع وليست أحكاما قيمية مما جعل Jaques Ellul يتحدث عن كارثة روحية.

بما أنه فى السمع البصرى تهيمن أولية العفوى على المفكر والفردى على

الجماعى تداعت الطوباويات والكتابات الكبيرة. تم الالتصاق بالحاضر، الانطواء إلى الخاص وتعظيم الحس. سوف نورد قراءة لأثر هذه الآلية على الأجيال الجديدة على ضوء هذه الإعاقات البنيوية:

- إن عدم القدرة على تقديم السلب شكل ذهننا إيجابيا منفتحا على الأشياء يأخذ العالم بين ذراعيه، من خارج سلبيات الأمس التى قاتلناها من دون جدوى. إنه ذهن منتبه للمحيط المباشر. مشغول بتوازنه الخاص، إنما أيضا ذهن محافظ أقل جهوزية لتغيير المتناقضة ينتج التساوى المعمم للوقائع المعروضة. فكل صورة تطرد الأخرى والكل يتساوى. إنها صورة واحدة.
- إن عدم القدرة على التعميم تنشئ أفرادا ينتبهون فقط إلى أفراد آخرين مشغولين بفرادة الكائنات والوضعيات، مأخوذين بإحسان ملموس مؤقت (التعاطف مع الكوارث) أكثر مما هم مأخوذون بالعدالة المجردة. إنهم بشر منفتحون يتجرأون على قول "أنا" (فى التليفزيون لا يتم الكلام إلا بصيغة الـ أنا، الـ نحن والـ هم لا تمر). إنهم أكثر هشاشة وأكثر قابلية للتأثير، لأنهم متروكين لأنفسهم من دون مرساة ولا مرجعيات، مأخوذين بالنجاح الفردى وصوليين وصلفين، لا يعتقدون سوى بالمال وخصوصا لا يعتقدون بالقانون الذى هو التعبير عن الإرادة الجماعية، كتابهم واحد الـ Ego. أنانيون بقلب طيب.
- عدم القدرة على ترتيب المسائل. نحن أمام كائنات "تعى غموض الواقع" تفضل الانتقائية على ذهنية النسق. إنهم يعملون فى وضعيات عائمة متحررين من مفردات لطالما أقضت مضاجعنا (الثورة، الأمة، الدولة، الحداثة) معدون لبناء صور عن العالم ليست حقيقية إنما قابلة للعيش. ذهنيات مفككة لا تمتلك حسا نقضيا، صادقة لطيفة، وسلبية دون صرامة أو قسوة، إنهم أنفسُهم.
- عدم القدرة على الدخول فى الثنيات الزمنية. كائنات غارقة فى زمانها، تعيش لحظتها بحدة، تقيم العابر. حساسة على القيم المحلية وعلى القرب. متعلقة بالـ ميكرو، بالملموس. جاهزة للالتزامات السريعة كائنات من دون ذاكرة لا تأخذ مسافة من الحدث، قليلة الاحترام لكلام الأمس وللتحضير للغد، تريد كل شيء

وفي اللحظة، هنا والآن. كائنات من دون مشروع بالمعنى الفعلى للكلمة.

- إننا أمام ذهنية جديدة تتبدى في العقل العام توازى آلية الصورة كأنهم معها فى إطار واحد.
- إن وظيفة التحول هذه مضافة إلى وظائف التمثل والاحتواء برهنها لنا أيضاً "التحليل النفسى للصورة"[١٠].

إن هذه الوظائف الثلاث للصورة: التمثيل، والتحويل، والاحتواء، تعمل فى اتجاه نكوصى لحظوى، ساكن، يستدعى الذاتى والفردى والحسى والنرجسى، أى كل ما هو خارج الترميز وداخل المتخيل. وبما أن التمثيل المقدم يعطينا وهما بالواقع، وبما أن المتخيل يشتغل هنا فى اتجاه وهم الواقع، فإن فعل الاحتواء الذى تمارسه الصورة يشكل نواة الخطاب الاتصالى الخادع فى بنيته تماما مثل المتخيل. وحتى إذا كان المتخيل خداعا (Lacan) إلا أنه من الممكن أن يسير فى اتجاه المشروع البانى (E.Enriquez) إذا تدعم بقيم خارجية تعنى وتخص الجماعة بأكملها. من هنا نرى أن هذا التفكك الحاصل اليوم بين الواقع والمتخيل والرمزى يشكل سر التفكيك التى تعيشه مجتمعات استهلاك التقانة والصورة، حيث يظن الخطاب الاتصالى بكل معداته أنه قادر على الوصل والترميم.

المرأة فى الخطاب الاتصالى

الصورة أنثى والأنثى حاضرة فى الصورة فى كل لحظة. المرأة فى الصورة خاضعة لتقنية الخطاب الاتصالى الذى يرزح بدوره تحت ضغوطات متأتية من المنطق التجارى والمنطق السياسى والمنطق الاجتماعى؛ لذا فهى محاصرة بعدة شغل تخرجها من التعبير وتزجها فى التمثيل. تمثيل كل الضغوطات وذلك إرضاء للـ Audience الذى يتحكم فى النسق الثقافى على مستوى الذائقة وتسترضيه التقنية طمعاً بالمردودية الاقتصادية. إنها تختفى كآخر لتصير صورة تستدعى المتخيل. إن الصورة المقدمة والواضحة نوعا ما للمرأة كما تظهر على الشاشة تتطابق تقريبا مع ما قدمه لنا ادغار موزان فى كتابه "روح العصر": إنها امرأة برجوازية تنشد الراحة، تهتم بنفس الوقت ببيتها وبنفسها كأنثى، كجسد ووجه وظهور، إنها محافظة وغير تقليدية وذلك يتناسب مع النسق

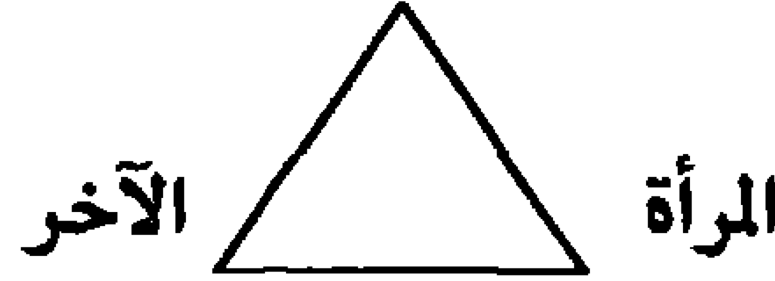
الرمزى العام الكونى من جهة ومع السوق والاستهلاك من جهة ثانية.

بما أن الصورة المرئية هى كلية تسمح بمرور كل شيء فإننا نرى صورا كثيرة لنساء من مختلف المستويات من المرأة الدمية إلى المرأة المثقفة، إلا أنه حضور عابر.

المرأة فى الصورة هى مذيعة، ممثلة، نجمة، مثقفة، معلنة. إلا أنها وفى كل الحالات تستعمل كأداة:

- إنها أنثى قادرة على الغواية.
- إنها ذات قدرة اتصال عالية نظرا لأمومتها.

إن دراسة "صورة المرأة فى الإعلام" بطريقة تحليل المحتوى قد تكون مفيدة شرط إدخال هذه الصورة فى مثلث تحكمه متغيرات ثلاث:



لأن نتائج دراسات تحليل المحتوى برفع صورة المرأة وحدها قدم لنا نتائج تقليدية فى مضمونها، بمعنى أن كلا من صورة المرأة العربية وصورة المرأة الغربية أدخلتا فى تنميط مقفل على ذاته يشبه تكرارية الصورة التقنية نفسها أو الخطاب الاتصالى. إن إدخال متغيرات القيم وصورة الآخر يجعل من الدراسة مطرح للكشف عن كيفية عمل الصورة المرئية وتأثيراتها وكشف متخيل الكاتب أو المخرج.

أما القسم الأهم من الدراسات فهو دراسة المتلقين، وهو الذى كشف فى كل بلدان العالم زيف مقولة العولمة على المستوى الثقافى. ففى الدراسة التى تمت حول مسلسل دالاس فى عدد من الدول بيّن أن نجاحه يكمن فى أنه أمريكى وتمت تأويلات متعددة له حسب ثقافات الشعوب التى تابعته. وهذا يعنى أننا نرى ونؤول حسب محدداتنا الثقافية. فالمرأة الغربية فى إحدى الدراسات فى لبنان هى شر مطلق لدى المسلمين، إنما هى ليست كذلك لدى المسيحيين. فى المقاربة البحثية يجب الأخذ بعين الاعتبار المتخيل الاجتماعى والمتخيل الفردى؛ حتى لا يؤدى البحث إلا إلى نتائج تكرس قوة

الصورة؛ لأن الصور والمشاهد هم فى حقل واحد.

إن المخيف فى سيل الصور المتتابعة والمتدفقة من الشاشة الصغيرة داخل البيوت كل يوم هو هذا البعد البحثى المسمى المتخيل؛ لأنه منفصل عن أى ترميز تغييرى يطول المجتمع والمرأة معا. فى الوقت الذى يعمل فيه هذا المتخيل الاتصالى بطريقة الموزاييك والفسيفساء، حيث تطل وجوه وتختفى هاربة مما يجبر المشاهد على استدعاء متخيله الاجتماعى (الانتماء) أو متخيله الفردى بما يحويه من عنف وكره، عشق وحب، قلق وخوف. لا يمكن أن تؤدى هذه الحالة إلا إلى عقل محافظ يحاصر المرأة خوفا منها أو عليها أو خوفا على الذات. إن افتقاد معالم التوجه فى فراغ المكان وفراغ المجتمع من الأفكار يدفع إلى الانتقائية والراهنية والقبول كما مر معنا. وهذا يجعلنا نفكر بخطاب مجتمعى عن المرأة، يدخل فى المتخيل الاجتماعى. خطاب يستفيد من الدراسات التى تمت حتى الآن من وجهة النظر الجندرية، حيث استلاب النساء والرجال على السواء. من هذه الدراسات التى وجدناها أكثر لفتا للنظر استعمال مفاهيم الذكورة والأنوثة كما ترى وتعاش فى المؤسسات المهنية. ففى مؤسسة إعلانية[١١] إذا كانت المرأة مهندساً تجارياً، فإن المتخيل الذى يلصق بها هو الذكورة، وإذا كان الرجل فى القطاع الإبداعى فإن المتخيل الملصق به هو الأنوثة. فى الوقت الذى بينت فيه الدراسات أيضا أن كلا من المرأة والرجل ابتدءا يسيران باتجاه الأندروجينية حيث الاستفادة لدى أى منهما من مقومات الذكورة والأنوثة على السواء. ولكن يبدو أن مفتاح القصة هو فى مطرح كونى اسمه الترميز يمسك به الذكور كما بينت ندوة "جنس السلطة"[١٢].

ببيلوغرافيا

1- Pierre Ansart : Discours politiaue et reduction de L'angoisse in Bulletin de psycologie 1975-1976 N=332. Page 445.

2- Jean Pierre : le Brum Um monde sans limite eres 1997 Page 59.

3- Ibid Page 70.

٤- ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام، ترجمة: دكتور فؤاد شاهين وجورجيت الحداد دار الطليعة ١٩٩٦ بيروت.

5- Lucien Sfez : Critique del la communication , points 1992, Page 36.

6- Ibid Page 108.

7- Rigis Debray : Vie et mort de l'image, Gallimard 1992.

8- Ibid Page 156

9- Ibid Page 383

10- Serge Tisseron : Psychanalyse de l'image, Dunod 1997.

11- Nicole Aubert : Le pouvoir Usurpe, Robert la font 1982.

12- Le Sexe du pouvoir : Collectif.

أدب المرأة والتحولات الاجتماعية
فى الإمارات العربية المتحدة

جيل رامسى

المقدمة والهدف

بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية على ظهور كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة"، أود هنا أن ألفت انتباهكم إلى دور المرأة المعاصرة التى تشارك بقلمها فى بناء ودعم الثقافة والهوية الوطنية للإمارات العربية المتحدة.

إنها تكتب وتنشر أدباً رفيعاً معاصراً أغلبه فى شكل قصص قصيرة. الأعمال الأولى للكاتبات من الإمارات التى نشرت ما بين ١٩٧٠ و ١٩٨٠، غالباً ما تعكس نقداً للعادات التى تحكم المرأة، وكذلك مسألة تطبيق هذه العادات فى عصر ما بعد النفط. أما الأعمال القصصية التى ظهرت لاحقاً، فهى تشكل نقداً لمجتمع التصنيع والعولمة التى جاءت نتيجة لظهور النفط.

منذ ظهور الكتابات القصصية لعب أدب المرأة دوراً جوهرياً فى تشكيل هويات الثقافة الوطنية، من روايات "جاين أوستن"، التى تشكل ذروة الرواية فى القرن التاسع عشر، إلى روايات النقد الاجتماعى المعاصرة لـ "نوال السعداوى"، كثير منها يعكس جوانب من المجتمعات التى كُتبت فى إطارها، وكذلك تمثل محركاً أدبياً لتلك الثقافات وعوامل تحوّل فى الوقت نفسه.

خلال ثلاثين عاماً ارتفع مستوى المعيشة بشكل كبير فى الإمارات، وكذلك معدل محو الأمية لكل من الرجال والنساء. فمنذ بداية السبعينيات أعطيت المرأة حق التعليم ودخول المدارس على أسس متساوية مع الرجل. فالرجال، الذين تمتعوا بحق التعليم ودخول الدوائر الأدبية حوالى نصف قرن قبل النساء، هم – من ثم – متفوقون من ناحية النتاج الأدبى ونوعيته.

على كل حال، فإننى نويت التركيز على أدب المرأة فى الإمارات وموقفه فى إطار بحث الدولة لترسيخ هوية وطنية مميزة.

الأساس النظرى

سوف نحدد ثلاث نقاط نظرية كأساس للمناقشة. النقطة الأولى: ما يُعرف بالاستعمار الجديد. الإمارات العربية المتحدة، التى كانت منطقة مستعمرة بالمفهوم التقليدى للكلمة، والتى تعنى غزو الأراضى والسيطرة على ما فيها من مصادر، والتدخل فى البُنيان الثقافى والسياسى، هى دولة مستقلة منذ عامى واحد وسبعين واثنين وسبعين ١٩٧٢/٧١. استخلص الباحثون فى دارسات الاستعمار وما بعده من أمثال "آنيا لومبا" (Ania Loomba) و "غايترى سبيفاك" (Gayatri Spivak)، أن المستعمرات السابقة وإن تكن مستقلة، فإنها محكومة بنظام العولمة وعلائق بُنيانه الاقتصادى، وتطبيقاته النظرية، علاوة على ذلك فهى معتمدة على مستعمريها السابقين لتعلّم تنظيم الدولة وإدارتها العامة [1]. ولنترك "سبيفاك" تعبر عن هذا الوضع: "إننا نعيش فى عصر ما بعد الاستعمار، قُل إن شئت، فى عصر استعمار جديد" [2].

وعلاوة على ذلك، فإن الثروة النفطية تعنى بالضرورة رباطاً بين الرأسمال العالمى، وزيادة السلوك الاستهلاكى، الذى بدوره يؤدى إلى الاعتماد على استهلاك المنتجات الغربية والارتباط التجارى مع الغرب. نمط المجتمع الاستهلاكى أخذ شكله الكامل بشكل خاطف فى منطقة الخليج كنتيجة لعوائد النفط. و "محمد الرميحى" مشيراً إلى مقاله بجريدة "الشرق الأوسط" (١٠ مارس ١٩٨٠) عبّر عن قلقه على ما أسماه "خرافة أن دول الخليج لديها ثروة غير محدودة، وبناء عليها فإن التطور المجتمعى بصفة عامة يمكن استرداده كلياً على شكل معدات ومتعاقدين وخبراء تكنولوجيا وعمال" [3].

وفى حالة الإمارات العربية المتحدة، فإن وجهة النظر هذه مدعمة بدراستين علميتين قام بهما الباحث من دولة الإمارات "محمد عبد الله المطوع" فى ١٩٨٨، ١٩٨٩ عن القصة القصيرة. فقد استخلص الباحث أن هذه النصوص عكست مرارة ومعارضة شديدة لوجود الخبراء والعمال الأجانب الذين تسارعوا للعمل هناك، أينما كانوا من شرق آسيا أو غرب أوروبا. والسبب وراء هذا الشعور السلبى أن هناك إحساساً بأن

الثقافة المحلية والهوية الوطنية مهددة نتيجة التعرض الكثيف للثقافات الأجنبية[٤].

الانطلاقة النظرية الثانية تبدأ بالإشارة إلى نظرية "هشام شرابى" المسماة بالمجتمع البطرياركى (Neopatriarchy). والجانب الذى يعنينا هنا من تلك النظرية، هى ترعرع الفرد وتربيته التقليدية فى مجتمع معاصر ومتقدم تكنولوجياً، يتماشى بشكل ظاهرى، فى مستوى التطورات فى البلدان الصناعية المتقدمة. فى ذات الوقت تكون حياة الأفراد، بشكل أو بآخر، محكومة بالعادات والتقاليد فى مجتمع ما زالت معالمه القبلية والبطرياركية ظاهرة بوضوح[٥]، وفى حالة الإمارات سنلاحظ فى الحال أن هذا الوضع ينعكس فى الأدبيات القصصية والروائية. وتظهر هذه الإشكالية بوضوح من خلال التساؤلات حول كيفية العيش والتلاؤم مع مجتمع الإمارات فى طور التحديث.

وفى المنطلق الأخير سوف نأخذ فى الحسبان ما سُمّى بالعولمة، أو بالأحرى تأثيرها، استنادا إلى عالم الأنثروبولوجيا النرويجى "توماس هيلاند إيريكسن" (Thomas Hylland Eriksen)، الذى افترض أن بناء الهوية والثقافة الوطنية يأتى كرد فعل للعولمة. "إيريكسن" لخص أطروحته على النحو الآتى: "لابد للفرد أن يفقد ثقافته لأجل أن يكتسبها"[٦]. يمكن الاستنباط من هذا أن جيل الأجداد عاش فى ثقافة محلية محضة مأخوذة على علاتها وبشكل عفوى. بعد ذلك يأتى الجيل اللاحق ليتأثر بالحداثة والمعاصرة؛ ونتيجة ذلك تكون المحاولة بكل الإمكان أن يتحرر من "التأخر" الذى يعتقد أن الجيل السابق يعانى منه. الجيل الحاضر يتفاعل مع العصر بشكل ما وبالتدريج يفقد التواصل والتعايش مع ثقافة الماضى. فى الوقت نفسه يحن هذا الجيل إلى ثقافته التى ليس لديه اطلاع أصلى عليها، ولذلك يبذل مجهوداته لإقرار سيماء تلك الثقافة الصحيحة.

هذا المنطلق النظرى قد ينطبق على الوضع فى الإمارات على النحو الآتى: جيل الآباء عاش قبل عصر النفط، بما يعنى ذلك نسبة عالية من الأمية وظروف معيشة بسيطة. هذا الجيل لم ينتج أعمالاً أدبية ملحوظة. الجيل اللاحق يمثل طليعة الكُتّاب الذين ولدوا وترعرعوا قبل ومع اكتشاف النفط، ورافقوا الثروة الناتجة عن ذلك. ومن ثم فإن ذاكرتهم الحية عن عصر ما قبل النفط. أما الجيل الحالى فقد ولد فى عصر ما بعد

الـنفط، وأنـه فـى الغالـب ليسـت لديـه ذكـريات شخصـية عـن ظروف ومداخلات ذلك العصـر. فـأدب هـذا الجـيل بُـنى على مفردات المجتمع الجديد وأسسه،ويناقش بعض التطورات الاجتماعية التى مرت بها دولة الإمارات.

عرض موجز عن تاريخ الأدب المعاصر فى المنطقة

مخـتارات القصة القصيرة "كلنا، كلنا، كلنا، نحب البحر" المنشورة فى ١٩٨٥، يمكـن عدهـا نقطـة البدء لكتابة القصة القصيرة فى الإمارات(٧). فالمجموعة تتضمن ٢٦ (سـتا وعشـرين) قصـة قصيرة لكتاب من المنطقة، وسبعة منهم نساء. وجدير بالذكر أنَّ أقـدم قصـة قصـيرة مـن هذه المختارات، وهى بعنوان "الرحيل"، كُتبت عام ١٩٧٠ بقلم "شـيخة الـناخى"، فى الوقت الحالى، تعمل رئيس تحرير مجلة "أشرعة"، التى تعنى بـأدب المـرأة، والـتى تُطـبع تحـت رعايـة رابطـة أديـبات الإمارات بأندية الفتيات فى الشـارقة. عـدد من الكاتبات اللاتى ظهرت أعمالهن فى "كلنا ..." – على سبيل المثال: "شـيخة الـناخى"، "مـريم جمعـة فـرج"، "سلمى مطر سيف"، "ظبية خميس"، "ليلى أحمـد" و "سـعاد العـريمى" – قـد قمـن بنشـر مجموعـات قصص قصيرة لهن، و "سارة الـنواف" تقـوم فـى الوقـت الحاضـر بـإعداد مجموعـة قصصـية للنشر. ومنذ عام ١٩٨٥ نُشـرت مجموعـات عـدة من القصص القصيرة للجيل الجديد من الكاتبات فى الإمارات، ونذكر هنا على سبيل المثال "فاطمة محمد"، "باسمة يونس"، و "أسماء الزرعونى".

أمـا فـى مجـال الـرواية، فهـناك قلـيل من النساء بين المؤلفين فى الإمارات، ولكن هـناك بدايـات واعـدة فـى هـذا الشـأن. مؤلفـون معـروفون للقصـة القصيرة – مثل: "محمد المـر"، و "عـبد الحمـيد أحمـد" وآخرون من مؤلفى الرواية، كـ"على أبو الريش"، و"محمد حسـن الحـربى"، وحديـثاً "كـريم معـتوق" –يعكسـون جوانـب مخـتلفة للوضـع الأدبـى المتقلّـب. بعـض هـؤلاء الكـتاب معـروفون خـارج الإمـارات، حيـث إن مخـتارات القصـة القصيرة لـ"محمد المر" ترجمت إلى الإنجليزية وقابلها القارئ الغربى بارتياح وإيجابية.

التأثير الأدبى لتقاليد ما قبل عصر النفط

مجموعـة القصـة القصـيرة لــ"شـيخة الناخى"، التى تنتمى إلى الجيل الأول من الكـتّاب، غالـباً مـا تتـبلور حـول أحـلام الفتيات وآمالهن فى زواج سعيد فى المستقبل.

هؤلاء الفتيات ليس لديهن الوسائل للتأثير على اختيار شركاء حياتهن فى المستقبل. فى مجموعتها القصصية بعنوان "الرحيل" المنشورة فى عام ١٩٩٢، وإن كانت القصص كُتبت فى وقت سابق، فإن القصة المعنونة بـ"الرحيل"، وكذلك القصص "خيوط من الوهم"، و "كان ذلك اليوم"، و "رحلة الضياع"، كلها تعالج المشكلة نفسها. ومصير الشخصيات الرئيسية فى اثنين من الأعمال مأساوىّ. فى "الرحيل"، لم يُسمح للبطلة بالزواج من الرجل الذى تحبه، لأن والدها يعده فقيراً. وفى "رحلة الضياع"، أُرغمت البطلة على الزواج من رجل هرم يكبرها كثيراً فى العمر ويضربها علاوة على ذلك. النقد فى هذه الأعمال يشابه إلى حد كبير ما يحتويه الأدب العربى الرومانسى المعاصر، بداية برواية "محمد حسين هيكل"، "زينب"، ومروراً بأعمال "يوسف السباعى"، و"محمد عبد الحليم عبد الله"، و"إحسان عبد القدوس" وآخرين. المسألة الحاسمة فى هذه الأعمال هى ما إذا كان المرء قادراً على الزواج بناء على اختياره بدلاً من اختيار ربّ العائلة لشريك الحياة.

قصص "الناخى" كُتبت فى فترة تتسم بالتحول السريع، وشهدت اكتشاف البترول، وفى الوقت نفسه بقى الرباط القوى لعصر ما قبل ظهور النفط فعالاً. عالم البطلات فى هذه القصص يقتصر إلى حد بعيد على العائلة والإطار الاجتماعى المحيط بها، والذى يحدث خارج هذه الدائرة يُشار إليه بهامشية. البطلات فى قصص "الناخى" تربين على الاعتقاد بأنّ الزواج هو الطريق الوحيد إلى السعادة، وغالباً ما يفقن من هذا الحلم على الحقيقة المرة بأن يجدن أنفسهن فى وحل الزواج التعيس. كل هذا فى انسجام مع معالم العصر؛ أى بداية عصر النفط الذى جاءت فيه التغيرات الهائلة والتى قد بدأ تدفقها على المجتمع فى السبعينيات. المجتمع بدأ يخطو خطوات حاسمة تجاه التحديث والمعاصرة، ومن بين هذه الخطوات نذكر تعليم الفتيات فى كل إمارات الاتحاد، والتحول فى قالب الأسرة إلى أسر نووية فى المدن (Nuclear Families in Cities)، أهم سماته التصنيع، وحياة قائمة على مجتمع الرفاهية الاستهلاكى، وتعديل التقاليد القديمة الخاصة بتربية الفتيات، بما فيه الذهاب إلى المدرسة والتعليم العالى والعمل خارج المنزل. كل هذه الأمور تطلبت درجة عالية من الحرية لحركة المرأة

عمّا كان عليه الحال من قبل فى المجتمع التقليدى، ما قبل النفط.

هناك نقد اجتماعى واضح فى قصص "الناخى"، وهذا النقد موجّه إلى عادات المجتمع التقليدى. فى الوقت ذاته هناك لمحات لوجود المجتمع الصناعى الجديد يُمكن استنباطها من خلال: إمكانية الحصول على التعليم العالى من الخارج، المستشفيات الجديدة، السيارات، الهاتف، ونمط الحياة الجديدة للأسرة المذكور أعلاه، كلها أمثلة على التحول. وهنا يجب علينا أن نشير إلى أن حبيب البطلة هو الذى يسافر إلى الخارج ليدرس، إنه الزوج الذى يذهب إلى عمله يومياً ويقضى الليل فى الخارج مع أصدقائه وأحياناً يعود إلى المنزل مخموراً. المسألة هنا لا تتعلق بذهاب المرأة إلى الخارج أو العمل خارج البيت. هذه التفاصيل تؤكد أنَّ هذه الأعمال كُتبت فى بداية فترة التحول، من عصر النفط إلى الآن.

فى القصتين "حصار"، و "أنامل على الأسلاك" من تأليف "الناخى" أيضاً، ومن مختارات مجموعتها "الرحيل"، تظهر المشاكل عندما يغمرُ المجتمع الصناعى الحديث بتغيراته الهائلة المجتمع التقليدى. هنا المسألة لم تعد الاشتياق إلى الزواج السعيد المستقرّ. البطلتان فى هاتين القصتين تعيستان، وحيدتان ومنعزلتان فى بيتهما، فى انتظار زوجيهما يعودان من الخارج بعد سهرات آخر الليل. فى قصة "أمينة بو شهاب" (أمينة عبد الله) "الهياج" فى عام ١٩٨٣، هذه الإشكالية مطروحة بشكل أكثر تأثيراً. فى "هياج" ليست المسألة فقط شعور البطلة بالوحدة والغربة والملل، بينما هى جالسة فى منزلها الفاخر فى ضاحية غنية من المدينة. هذه القصة تُظهر الحنين إلى المناطق والجوار الفقيرة وظروف الماضى، التى تتذكرها البطلة وتحن إلى صحبتها السابقة بحرارة. رغم أنَّ الحياة كانت صعبة والظروف عسيرة فإن البطلة لم تشعر بالوحدة فى ظروف التقشف التى كانت سمات الطبقات الدنيا، قبل الزواج من رجل أعمال ناجح وغنى. فى الحقيقة بطلة "هياج" تقف بإحدى قدميها فى عصر ما قبل النفط والأخرى فى ما بعده. بوضوح، فإن مسألة تطبيق عادات المجتمع التقليدى فى هذا المجتمع الحديث هو من أهم الأمور المطروحة.

مصير البطلات فى الأعمال الثلاثة "حصار"، و "أنامل على الأسلاك"، و "هياج"

يمكـن طـرحه كـالآتى: بيـنما تـتغير الوجهـة الخارجـية لتركيـب المجتمع فإن هناك سلوكا وبنيات عدة متعلقة بذلك، لم تأخذ التعديل النهائى. ما نتعلمه من هذه القصص هـو أن الفـراغ وعـدم جدوى العيش والوحدة والعزلة، كل ذلك كنتيجة مباشرة للتنظيم الجديـد للعائلـة الخليجـية. فـى السـابق عـاش الـناس قريـبين مـن بعضهم البعض فى عـائلات عرقـية ممـتددة، وكـان معـنى هـذا أنه كان هناك رجال أقرباء للنساء يقومون بمصـاحبتهن عند خروجهن لقضاء حاجة. أما فى المجتمع الجديد، فالعائلة تعيش فى سياق جغـرافى قـد ينتشـر فيه أفرادها بعضهم عن بعض انتشاراً بعيداً ومختلفاً بشكل حـادّ عمـا كان فى السابق. يضاف إلى ذلك، متطلبات المجتمع المعاصر بالتعلم والحصول عـلى الوظـائف، ومـن ثـم الدخـل المـرتفع ومركز اجتماعى مرموق، وهذا ما يتطلب من الـزوج أن يقضـى جـزءاً كـبيراً مـن الوقـت خـارج المنزل. وإن كان هذا يعنى جلب أمان مـادى للعائلـة، فإنـه أصـبح مصـدراً لوحـدة المـرأة وعزلتها فى المنزل. المرأة فى الوقت الأخـير تذهـب إلى المدرسـة وكـل مطالـبها المادية لم تعد موضع سؤال. ولكن لأن العصر وسمـته الـتحول وتقـابل الـثقافات وظهـور أنماط حياتية جديدة، فإنه بالضرورة يتسم بـالغموض والتخـبط بـدلاً مـن الاسـتقرار عـلى العـادات القديمـة المـتعارف عليها، كما استخلصـت بذلـك باحـثة الأنثروبولوجـيا "ثريا التركى"[٨]. إذن، خلاصة هذه الأعمال يمكـن وضـعها كالآتى: كيف يمكن تطبيق عادات المجتمع التقليدى وتنفيذها لتتوازى وتتوافق مع مجتمع عصر ما بعد النفط؟

البحث عن طريقة معاصرة

فـى بحثـنا عـن أيـة طـريقة يمكـن بهـا اسـتخلاص الإجابـة، سوف نركز على الـتطورات الـتى مـرت بهـا الأعمال القصصية فى التسعينيات مقارنة بما مرت بها فى السبعينيات والثمانينيات.

فـى عـام ١٩٨٤ كتبـت "ظبية خميس" قصتها "بعد الخامسة مساء"، التى كانت من بين قصص مجموعة "كلنا... "، حينما كانت تقيم فى لندن. بطلة العمل امرأة شابة مـن الخلـيج، كانـت هى الأخرى مقيمة فى لندن، تعمل فى مجلة وتستكمل فى الوقت نفسـه دراسـتها العلـيا. فهـى تـتحرك بحـرية فـى كـل مكان ومجال، الشىء الذى هو

محـرم عـلى بطـلات قصـص "الناخى"، فهى تدرس فى الغرب، تعيش لوحدها، تعمل خـارج منزلها وتقضى وقتاً فى المقاهى والبارات فى لندن مع معارفها من الرجال. "بدر عـبد الملك" الـذى تعـرّض لقصـة "بعـد الخامسـة مسـاء" فـى دراسـته "القصة القصيرة والصـوت النسائى فى دولة الإمارات العربية المتحدة"، ذهب إلى أن ظبية خميس" تقدم صـورة مُقـنعة فـى لغـة شجاعة نمطاً واقعياً عن المشاعر والغربة والأحوال التى تتعرض لهـا المرأة الخليجية، التى تعيش فى ظروف متعارضة لتلك التى كانت فيها سابقاً"(٩). وعرضـا لـلمفهوم المطـروح فـى "بعد الخامسة مساء"، ووضعا فى الحسبان أن الفترة منذ دخـول المـرأة المـدارس والتعلـيم العـالى وعملها خارج المنزل ليست طويلة، فإننا نلاحظ هنا كيفية التحول الجذرى للأمور.

والحقـيقة أن عمـلاً كـ"بعـد الخامسـة مسـاء" الـذى قُرئ واستقبل بارتياح، بل وحـتى قـام باحـثون بدراسته كـ"بدر عبد الملك" يطرح جانباً من الحقيقة، وله بلا شك تأثير على المجتمع.

وقصـة "أسماء الزرعونى" "حبيساً فى وطنى" المنشورة عام ١٩٩١، التى تضمنت فـى مجموعـتها القصصية "همس الشواطئ"، فهى تشابه القصص المذكورة أعلاه، حيث تتـبلور حـول ظـروف العائلـة ومشـاكلها، ولكـن المشـكلة الأساسـية بعيدة عن القصص السـابقة. هـناك نقابل رجلاً عجوزاً، عُرف فى السابق بشيخ الناحية، ويعيش الآن فى مسـاكن للمسنين. هذا الشيخ تعوّد على الحياة بين أناس عرفوه واحترموه، ولكن أولاده فى بحثهم عن حياة أفضل ووظائف مستقلة هجروه ليحيا فى هذه البيئة الغريبة لبيت العجـزة، فهـا هو حائر ومعزول عن أقربائه – ومن ثم – فهو يشعر بالغربة فى وطنه. فالـرباط الوثـيق بـين أفـراد العائلة انقطع. المشكلة هنا تكمن فى الحقيقة فى أن العائلة التقلـيدية تـتكون مـن "مـوارد الفـرد مـن الأمـان الاقتصـادى والـنفوذ السياسـى والدعم الاجـتماعى والأمـان النفسى"، كما كتبت "التركى" بإيجاز عميق(١٠).وضع الجيل القديم أصـبح مـن اهـتمام المؤسسـات الاجتماعـية الـتى تمخّض عنها المجتمع المعاصر بدلاً من وضـعهم فـى أمانـة ومسـئولية العائلة، وهذا يمثّل تداخلاً اقتصادياً حديثاً وغريباً على المجـتمع الإماراتى. ورطة الجيل المعاصر هو أنّ تحطيم العادات والوقوف خارج السياق

التقليدى، قد يعرّض العائلة للنقد العام، وذلك ما لا يريده أحد. فى الوقت نفسه فإنّ المجتمع الدينى، أى مجتمع المدينة، يتطلب إعداد تنظيم ما، أو على الأقل تعديل المُثل التقليدية. فالسؤال الذى يطرح نفسه فى قصة "أسماء الزرعونى" "حبيساً فى وطنى" نستطيع تلخيصه فيما يلى: ما هى الطريقة التى يمكن أن تتخذها هذه الإصلاحات الضرورية للعادات التقليدية؟

فى قصص "فاطمة محمد" القصيرة يطرح ضغط التغييرات نفسه على طريقة الحياة فى مجتمع النفط بشكل أكثر وضوحاً. فى قصة "فاتورة"، ١٩٩٤، من مجموعتها "آثار على نافذة"، نجد البطلة تشعر بالوحدة والغربة فى فيلتها الفاخرة بالرغم من أنّ لديها عدداً من الأطفال يُمكن أن تقضى الوقت فى رعايتهم. الاهتمام الأكبر هنا ليس للذى واجهنا فى حالات البطلات فى القصص السابقة "هياج" و "حصار"، هناك شعور البطلة بالوحدة والعزلة هو المشكل الرئيسى. هنا الفيلا الفاخرة تعكس الثروة المادية الجديدة لصاحبها، وترمز إلى الأمان المادى وارتقاء مستوى المعيشة، ولكن هذا يعنى أيضاً مصاريف كبيرة تتطلب ساعات طويلة من العمل لرب العائلة. هذا الوضع للطبقة الوسطى والعليا من مجتمع المدن المعاصرة مألوف للقارئ الغربى. وفى حالة البطلة فى قصة "فاتورة" فهى تعانى من أثر التغييرات التى يمر بها الزوج والأطفال. فالزوج أصبح قاسياً وسريع الغضب، وهى تشعر بالوحدة والعزلة، وأسوأ من ذلك، فالأطفال يحسون بالرفض من جانب والدهم. وعندما تحاول مناقشة هذه الأمور مع زوجها فهو يذكرها بالأمان المادى والحياة الرّغدة التى تعيشها، ومن ثم فالزوج غير قادر على فهم مشاعرها. فى هذه القصة التعيسة فإنّ ثمن عيش الأسرة فى حياة رغدة ليس فقط بازدياد شعور البطلة بالوحدة والعزلة لطول غياب الزوج عن المنزل، الثمن النهائى هو حياة ولدهما الذى مات نتيجة لتعاطى المخدَّرات. المسألة هنا ليست فى أن قصة "فاطمة محمد" تعكس حياة مُطلقة، ولكن بالأحرى ما كُتب بين السطور، واضعاً فى الحسبان هذا البُعد، فقصة "فاتورة" تحدد المشاكل المطروقة التى جاءت نتيجة للمجتمع الاستهلاكى. والذى لم يعبّر عنه بالكلمات ولكنه يُفهم ضمنياً من خلال السطور، أن الحقيقة هى أن المرأة واهنة ضعيفة فى التعرض لهذه المشاكل. وكما يبدو، فهناك تضاد

عميق فـي تحديـد جذور المصائب. المرأة مسموح لها بتعلم الكتابة والقراءة، ولكن غير مسـموح لهـا بـتجاوز المشاكل الكبرى، ولا يُسمح لها بالاشتراك فى الحياة السياسية؛ لأنهـا، كمـا يُعـتقد، ضـعيفة[11]. هـذا المفهـوم مـلموس فـى الجو القصصى لـ"فاتورة"، ويُطـبق عـلى كـلا الشخصـيتين، الـرجل الأب، والأم وهـى كذلك البطلة. بالرغم من أن الـبطلة تـتعرض هـنا لمشـاكل كـثيرة فـى البيـئة المحـيطة، وكذلك فى طبيعة التنسيق العائـلى وطـريقة الحـياة برُمـتها، فإنهـا غير قادرة على عمل أى شىء لتغيير الوضع، وكذلـك تحـاول محـاولات جديـة لنقاش زوجها عن هذه الأمور. هذا الوضع من المُمكن إحالـته إلى المجـتمع الـبطرياركى المذكـور أعـلاه، والمتَّسـم بالتوسع الاقتصادى السريع والتحديث الذى لايزال يخضع لعادات المجتمع القبلى قُبيل ظهور النفط.

وفـى قصـة أخـرى لـ"فاطمة محمد"، "آثار على نافذة"، منشورة ١٩٩١، والتى تضـمنت فـى مجموعتها بالعنوان نفسه، فإن المشكلة فى أول وهلة تبدو وكأنها الوحدة والملـل. ذكـريات الـبطلة عـن صديقاتها اللاتى انتقلن إلى مناطق سكنية جديدة تزيد من شـعورها بـالوحدة. ملاطفتها بجارها الجديد من خلال النافذة ملأت للتوّ فراغها، وفى الحـال وقعت فى حبّه. وبحجة أن الدراسة والواجب المدرسى يتطلب وقتاً طويلاً لعمله فهـى تغـادر المـنزل وتعـود مـتأخرة؛ لأنهـا فـى الحـقيقة تـتقابل مـع جارها المحب. وبالـرغم مـن أن شـعور الـبطلة بالوحدة مهم فى هذا السياق، فالمسألة الكبرى المطروحة فى هذه القصة هى أن أختها أصبحت حاملاً من الرجل نفسه. وهنا، فإن المشكلة هى إن تُعد تلك المشكلة الوحيدة، أو إن كنا نَلْمح جوا من النقد يوجهنا فى اتجاه آخر. البنتان تذهـبان إلى المدرسـة وتعمـلان بجـد ومـثابرة فـى واجـبهما المدرسى، وهذا ما يجب أن يكـون، لكـن مـن الجهـة الأخـرى، فالذهـاب إلى المدرسـة يعرضهما لخطر الالتحام مع الجـنس الآخـر: الذهـاب إلى المدرسـة هـو الذى يعطى الفرصة فى مقابلة جيرانهما من الـرجال. هـذه هـى الحقـيقة التى تؤدى إلى عدم الاستقرار للوضع الجديد. إننا نتساءل عما إذا كان إيجابياً أن تذهب البنتان إلى المدرسة، ومن ثم تُتاح لهما فرصة الحركة، أو مـا إذا كـان ذلـك سلبياً. الغالبية قد توافق على أن المسألة ليست متعلقة بما إذا يمكن أن يُسمح بتعلـيم المـرأة والحصول على حقّها بالتعليم، ولكن كيف تتصرف فى وضع ناتج

عن منح حرية الحركة الضرورية لتواصلها مع الدراسة؟ هذا النقاش يقودنا إلى الخلاصة بأنَّ المشكلة فى العمل الأدبى "آثار على نافذة" تتعلق بالغموض الناتج عن تقابل وتضاد لتقاليد وعادات قديمة مع النظم التى يقوم عليها المجتمع الحديث.

وفى مقارنة مع الأعمال السابقة، فإن عالم "آثار على نافذة" لم يعد ذلك قطعا حادا بين الأبيض والأسود، كما هو الحال مثلاً فى "هياج" و "حصار". الزمن الماضى كان يتسم بالفقر، ولكنه ملىء بالدفء وحرارة الرفاق، بينما الوقت الحاضر سهل وفاخر، ولكنه مادى وسطحى، وأرض صالحة لتنبيت الوحدة والعزلة فيها. فى "آثار على نافذة" الظروف تغيرت، المدارس والتعليم خلقت مجالاً كبيراً للحركة فى المجتمع، والذى لا بد أن يجد طريقة للتعامل مع اختلاط الجنسين.

فى قصة أسماء الزرعونى "عبر الأثير"، المنشورة ١٩٩٢، المسألة الحاسمة لم تعد تطرح نفسها فى عزلة البطلة كما هو الحال فى الأعمال السابقة، ولكن المشكلة تشابه ما تواجهه وتعانيه المرأة فى الغرب: الغيرة وفقدان حب الرجل المحبوب. البطلة، كطالبة لا تتردد فى الاتصال بالأستاذ الذى وقعت فى حبه. فى هذا الموقف الذى جاء نتيجة لمبادرة منها، والذى يقود إلى افتتانهما ببعضهما، ما الذى تُدركه بعد ذلك هو أنه يفقد الاهتمام بها فى الحال، الشىء الكبير الذى يحدث فى كل المجتمعات، شرقها وغربها. وإذا وضعنا فى الحسبان الأمور المطروحة فى النص بشكل عميق، فإن هذا بشكل ما، يُشير إلى الأعمال الأولى والتى بها مسألة الحب والافتتان والبحث عن شريك مناسب، تشكل الأساس فى بناء القصة. فى "عبر الأثير"، حرية البطلة فى اختيار الرجل تصبح مصدر خيبة الأمل، ومن ثم فالمشكلة لم يُعبَّر عنها بوضوح، ويمكن أن نضعها على الشكل الآتى: هل كان الوضع أفضل فى السابق عندما كان مصير المرأة فى يد العائلة وربها، ولم تكن تحت رحمة الرجال الذين يمرون عليها فى حياتها؟ نقترح أن ذلك يُمكن أخذه كمثل لتأثير العولمة كما عرضناها أعلاه. والجيل الحاضر، إلى حد ما، فقد الاتصالية مع الثقافة والتقاليد التى تربى عليها الجيل السابق. فى الوقت نفسه فإنهم يحاولون تأسيس سياق جديد لتنظيم الثقافة والتقاليد لتصلح للتغيرات والتحديات التى يواجهها المجتمع.

هل يؤثر الأدب فى المجتمع؟

السؤال الذى يطرح نفسه هنا ما إذا كان الأدب يؤثر فى التغيرات التى تمر بها دولة الإمارات فى بناء ثقافة وطنية وهوية قومية. التجربة تعلمنا أن الأدب يلعب دوراً مهماً فى تأسيس القيم فى أى مجتمع وتدعيمها. وفى حالة المجتمع العربى، فإنه غالباً ما يعبر الكُتاب العرب عن آرائهم الاجتماعية والسياسية من خلال أعمالهم الأدبية. وبالطبع، فإنه من المستحيل فى الوقت الحاضر أن تقدم "حقائق واقعة" كإحصائيات عن عدد القراء لأدب المرأة وماهية تفاعلهم واشتراكهم فى الأمور العامة التى يمر بها المجتمع، والتى قد تكون كنتيجة أو انعكاس لتأثير هذه الأعمال الأدبية. وعلى أية حال، فالغالبية العظمى من كُتاب الأعمال الأدبية العرب منذ بداية القرن العشرين، ذهبوا إلى أن الأدب له تأثير كبير على المجتمع، يغير آراء الناس، يعلمهم ويمثل آلية مهمة للتعبير عن مشاعرهم النفسية والاجتماعية.

الحقيقة أن الكاتبات النشيطات اليوم يشجعن النساء الأخريات ليعبّرن عن مشاعرهن وخواطرهن من خلال الكتابات الأدبية. "فاطمة محمد"، التى أشرنا إلى كتابيها، فى مقابلة شخصية قالت لى إنها أُرسلت إليها خطابات مليئة بردود فعل من قراء كثيرين كانوا منفعلين بهذه الأعمال وعبّروا عن شكرهم للشعور بالتشجيع عبر قصصها. بعضهم قال إنهم يرون أنفسهم فى شخصيات قصصها، كلهم يريدون شكرها على طرح هذه الهموم والمشاعر وظهورها للنور. هذا يؤكد أن هنالك دائرة واسعة من القراء المهتمين الذين تأثروا إلى حد كبير بما قرأوا من هذه الأعمال.

وهنا أريد أن أضيف تعليقاً شخصياً. بعض الكاتبات فى الإمارات اليوم يشعرن بمركب النقص تجاه زملائهن من الرجال، وأخريات يشعرن أنهن معاقات لأنهن غير قادرات على مناقشة أمور قد يُفهم أنها شخصية أو خاصة، ومن ثم قد تكون غير مناسبة، ولهذا السبب هناك بعض الكاتبات اللاتى يكتبن تحت أسماء مستعارة.

ومن أجل أن يلعب أدب المرأة فى الإمارات دوراً أكبر فى التأثير على المجتمع، فلا بد أن يُشجعن بكل الوسائل فى نشاطهن الأدبى. علاوة على ذلك، يعرض "بدر عبد الملك" المشار إليه أعلاه، المسألة بوضوح بأن أعمالهن تعانى من النواقص الأدبية

كالإبهام وارتباك السرد والتنظيم غير المنطقي، والزوائد اللغوية وتكاثر الجمل الخطابية والتعليمية[١٢]- كل هذا يُضعف البناء الفني لأعمالهن؛ لذلك فإن دُور النشر، على سبيل المثال، يمكن أن تساعد بأن تدع المصححين يعملون بشكل قريب من الكاتبات لكي يتجنبن هذه المصاعب الفنية التي تؤثر على قالب العمل الأدبي. كذلك، فإن وضع تنظيم واضح للتعاون بين العاملين في إخراج الأعمال الأدبية بدُور النشر والكاتبات (والكُتّاب كذلك)، سوف يتحسن بالضرورة شكل الأعمال الأدبية لهؤلاء الكُتّاب، بالإضافة إلى ذلك سوف يكون لهذه الترتيبات نتائج إيجابية على النتاج الأدبي الإماراتي بشكل عام، وسوف تتيح أيضاً لكل من الكُتّاب والكاتبات أن يلعبوا دوراً في عملية تشكيل أدب إماراتي حديث.

الخاتمة والاستنتاجات

هذه الدراسة لأدب المرأة في الإمارات تعكس التغيرات العميقة في أسلوب الحياة التي حدثت هناك خلال الأعوام الثلاثين الماضية. المسائل المطروحة في الأعمال الأولى التي ظهرت في السبعينيات تُمثل تلك التي كانت في الأعمال القصصية العربية الأولى، بينما بعض المسائل المطروحة في التسعينيات تشابه التجارب التي مرت بها المرأة في المجتمعات الغربية. الشعور بأن أسلوب الحياة المتعارف عليه وهوية مجتمع الإمارات مهددة في مواجهة الظاهرة المسماة بعصر ما بعد الاستعمار والعولمة، ظاهر بشكل ضمني ما بين السطور في الأعمال الأولى واللاحقة. فالجو العام الذي يمكن وصفه بالمجتمع البطرياركي وتنظيمه، يمثل أسباباً لإعاقة المرأة في العيش باستقلالية وحرية، من خلالها تكون قادرة على حل المشاكل والتفاعل مع التغيرات التي يواجهها المجتمع. هذا الصراع مطروح في بعض الأعمال التي ظهرت في التسعينيات. نقترح على أية حال، أنه على الرغم من أن هؤلاء الكاتبات ليس لهن نشاط سياسي، فإنهن يجعلن أصواتهن تُسمع من خلال أعمالهن الأدبية. فإنهن بذلك يلعبن دوراً مهماً في تغيير المجتمع وتطويره.

دعنا نتأمل أن المرأة في الإمارات بتشجيع من كاتبات بلدهن الرائدات، وبدعم وحماسة القراء لهذا الأدب، ومساعدة المؤسسات الثقافية سوف تخرج إلى حقل الأدب. وبهذا فإنهن يشتركن في بناء ثقافة إماراتية معاصرة قادرة على التطور والتواصل.

الهوامش

١- Ania Loomba, Colonialism/postcolonialism, Routledge, 1998, P.6-7

٢- As Quoted by Peter Childs & R.J. Patrick Williams in An introduction to Post – Colonial theory, Hemel Hempstead: Prentice Hall, 1997,P.7

٣- Muhammad Rumaihi. Beyond oil. Unity & development in the gulf, London: Al Saqi Books, 1986,P. 140

٤- محمد عبد الله المطوع، "ندوة الأدب فى الخليج العربى ١٩٨٨"، الجزء الأول، شارقة: اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٠، ص. ١٧٧-٢٠٢ و"أبحاث الملتقى الثانى للكتابة القصصية والروائية فى دولة الإمارات العربية المتحدة ١٩٨٩"، الجزء الأول، شارقة: اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٢، ص.٧٥.

٥- Hisham Sharabi, Neopatriarchy, a Theory of distored Change in Arab Society, Oxford Univ. Press, 1988.

٦- Thomas Hylland Erikesen, Kulurterrorismen, et Oppgjor med tanken om Kulturell renhet, Oslo: Spatacus Forlag, 1993, P. 46.

٧- "كلنا، كلنا، كلنا نحب البحر"، شارقة: اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة، ١٩٨٥، ١٩٩٢.

٨- Soraya Altorki, "At home in the field" in Arab Women in the field: Studying Your Own Society, Soraya Altorki and Camilla Fawzi El-Solh eds., Syracuse Univ. Press, 1988, P.67.

٩- بدر عبد الملك، "القصة القصيرة والصوت النسائى فى دولة الإمارات العربية المتحدة، شارقة: اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٥، ص. ٢٠٥.

١٠- Altorki, P. 67.

١١- Rumaihi, P. 111-112.

١٢- Abd al-malik, P. 104.

الوعى الشعرى بالهوية النسوية
نموذج نازك الملائكة

حاتم الصكر

١- إطار تاريخى

لم يكن الوضع الاجتماعى فى العراق – ووضع المرأة بالضرورة – استثناء من الأقطار العربية الأخرى فى النصف الأول من هذا القرن،الذى اخترناه لما شهد من تحولات فى الوعى الشعرى وانقلاب فى الرؤية والأسلوب، أثمرت على تخوم النصف الثانى من القرن وعند نهايات النصف الأول، حركة جذرية باتجاه التجديد الذى تجسد فى مقترح الشعراء الرواد فى العراق.

لكن الميراث الثقيل المتمثل فى العادات والتقاليد والمتجسد فى الأمثال والأدبيات الاجتماعية، لا سيما فى صدد المرأة، قد ظل مستمرا فى النصف الأول من هذا القرن رغم ما عرفه العراق الحديث من دستور وأنظمة برلمانية وأحزاب وصحافة وبؤر تعليمية.

لقد حجبت المرأة فى القرن التاسع عشر فى بيتها، ومنعت من الاختلاط بالرجال ومن حقها فى التعليم ولا يقابل مجيئها إلى الحياة لدى الأسر إلا بالتشاؤم[١]، ولذا غاب صوتها تماما سواء فى مجالات التعليم أو الإبداع أو العمل.

وإذا انتقلنا مسرعين إلى النصف الأول من هذا القرن، فسنجد وضع المرأة على ما هو عليه باستثناء دخولها البطئ إلى الحياة عبر قنوات التعليم ومهن التمريض والأعمال المنزلية حتى تفشى الاعتقاد بأن المرأة هى "أشقى مخلوق" على هذه الأرض – بتعبير أحد الكتاب –[٢] لما تعانيه من عزل وعنت واضطهاد، تجسده معتقدات الناس ومفردات خطابهم الذى يرد فيه ذكر المرأة مقترنا بما يحط من مكانتها وقيمتها.

ولكن الجديد فى الحياة الاجتماعية فى النصف الأول من هذا القرن هو ارتفاع الأصوات المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة فى الغرض والعمل والمكانة، والاحتجاج

على حرمانها من الثقافة والتعليم والاختلاط والعمل، مع ربط تلك المطالب الإصلاحية بضرورة مشاركة المرأة للرجل في بناء الحياة وتنشئة الجيل "المهذب الذى يقدر المسئولية الملقاة على عاتقه تجاه بلاده"(٣)، كما برزت الأسئلة التى تحرج المجتمع المحافظ بإثارة الأفكار والآراء والجدال حول تنازله عن نصف طاقته فى البناء، وإهماله لحقوق المرأة وتعليمها ورقيها، لكى يواكب العرب النهضة التى شهدها العالم، وأحس المثقفون أن بلدانهم بمنأى عنها ما دامت تعطل طاقة المرأة وتشل حياتها وإبداعها.

يكتب رفائيل بطي عام ١٩٢٤ مقالا بعنوان (المرأة العربية تشتغل / زوال عصر الجمود)(٤) يسخر فيه من دعاة حجر المرأة فى البيت، ومنعها من التعليم والثقافة، ويقرر فى نهايته: "ونحن فى فجر نهضتنا الحاضرة بحاجة ماسة إلى أن نستخدم جسم المرأة وروحها وعقلها فى حياتنا الاجتماعية، وإذا ما سمحنا للمرأة بأن تشتغل وتوفرت لها وسائل التربية والتهذيب وقامت للعمل بكل قواها ومواهبها، فخدمتها للمجتمع لا تقل عن خدمة الرجل إن لم نقل أنها تبزه فى بعض الشئون".

ونتلمس فى دعوة بطي فى العقد الثالث من هذا القرن أصداء لدعوة قاسم أمين بمصر التى انطلقت عبر كتابه (تحرير المرأة) ١٨٩٩، لا سيما فى مناقشته لتربية المرأة ووظيفتها الاجتماعية، ودعوته الصريحة الملخصة فى أن "المرأة محتاجة إلى التعليم لتكون إنسانا يعقل ويريد" وأن المرأة لا يمكنها حتى إدارة بيتها وتدبير شئونه "إلا بعد تحصيل مقدار معلوم فى المعارف العقلية والأدبية"(٥) وسوف يتكرر هذا الرأى فى كتابات الإصلاحيين العراقيين كتابا وشعراء، بل سنجد رفائيل بطي يجعل أحد مواد منهاج الحياة الجديدة "تحرير المرأة ومساواتها بالرجل وإدماجها فى المجتمع"(٦) محيلا إلى كتاب قاسم أمين (تحرير المرأة) ومؤكدا حججه ومقولاته دون إحالة مباشرة إليه، لأنه كان مشبعاً بأفكار التنوير والإصلاح الاجتماعى والأفكار الثورية المعادية للتخلف والجمود ضمن المناخ التنويرى الذى أشاعه الفكر الحديث، أما الشعر فقد كانت قصائد معروف الرصافى وجميل صدقى الزهاوى بخاصة، تمثل جوهر الفكر التنويرى بنسخته الإصلاحية التى تريد الملاءمة بين المفاهيم العصرية والتراث رغم دعوتها إلى (الشعر العصرى) وتعليم المرأة وتحريرها من الحجاب الذى دارت حوله أهم المعارك الاجتماعية.

والـذى يـبدو للباحـث فـى المعطيات الثقافية والاجتماعية فى هذه الفترة، هو الـتحول البطـئ صـوب الاندمـاج بالعصـر، وكسر الجمود المتمثل بصرامة التقاليد، لكن ذلـك التحول ظل حنينا وتوقا بسبب كثافة الجسم الاجتماعى وصلابته، مما يجعل تلك المعـارك بـين المجدديـن والمقلديـن تبدأ من البداية فى كل مرة، مستفيدة مما يتركه أثر التنوير من أفكار ورؤى.

لكـن وتائـر الـتجديد سـوف تتصـاعد بفعـل عوامـل عديدة منها: اتساع رقعة التعلـيم وانـتقال المجـتمع إلى الصناعة، ونشأة المدن واتساعها، وتبلور الدولة الحديثة بمؤسسـاتها المـتعددة، والاحـتكاك بالفكـر الغـربى عـبر الترجمـة والسياحة والبعثات المتـبادلة، فضـلا عن نشأة الأحزاب الوطنية وازدهار الصحافة مما جعل المرأة فى مركز الاهـتمام، وتهـيأ المجـتمع لقـبولها عاملـة ومـبدعة أو موضوعا للإبداع، تأثرا بأفكار المـدارس التـنويرية عـلى جـبهة الأدب وكـتابات مطـران وجـرجى زيـدان وميخائـيل نعيمة، وتجمعات المهجر والديوان وأبولو.

إلا أن الطـابع الطـبقى للمجـتمع العـراقى انعكـس فـى وعـى الفـرد بدرجـات مـتفاوتة تـبعا لانـتمائه الطـبقى، حيـث كانـت الطبقات البرجوازية والوسطى تستثمر نـتائج حـركة التـنوير والإصـلاح، بيـنما ظلـت الطـبقات الفقـيرة تعـانى مـن الحرمان والجهل وقسوة التقاليد.

٢- المرأة فى احتدام التحولات

فـى ظل تلك المتناقضات والحركة الجنينية للمجتمع وحنينه للتحول، برزت كـتابة المـرأة عـلى استحياء وبتواضع واضح فى المستوى الفنى... فكانت المرأة عضوا فى الجمعـيات والأحـزاب، وطالـبةً ودارسة ومعلمةً فى المدارس والكليات الناشئة حديثا، لكنها لم تبلغ النضج المطلوب للتأثير والتعين الواضح.

لذلـك يـبرز اسـم نـازك الملائكـة كشاعرة فى نهايات النصف الأول من القرن، تجـتمع فـيها شـروط النضـج الفـنى والوعى الثقافى والاجتماعى الخاص، نظرا لبيئتها الـتى ربمـا كانـت جـزءا مـن الاسـتثناء الـذى يفرضـه التراتـب الطبقى، فقد ولدت فى العاصمة (بغداد) ونشأت فى بيت له أسباب العلم والثقافة من خلال الأبوين المتعلمين:

الأم الشاعرة والأب المدرس، وتأكدت تلك الأسباب عبر أفراد الأسرة أخوات وإخوة وأخوالا والذين تربط نازك بهم "رابطة الصداقة واللعب المشترك والمطالعة"(٧) قبل رابطة الأسرة الواحدة.

وقد نالت نازك قسطا طيبا من التعليم منذ طفولتها، إلى جانب تشجيع الأسرة لها في مجال كتابة الشعر وقراءته معا، ورعايتها لها في محاولاتها الأولى، مما لم يكن متوفراً في أسر أخرى محرومة من التعليم والثقافة وفرص العمل والاختلاط.

إضافة إلى ذلك كانت نازك الملائكة تستثمر تلك الحرية الممنوحة لها من قبل الأسرة لتنمي مواهبها ومهاراتها في تعلُّم اللغات الأجنبية، وإتقان العزف والغناء، إلى جانب قراءة الشعر وكتابته، كجزء من التثقيف الذاتي الذى منحها وعيها بوجودها الإنساني والأنثوي والشعري.

وعبر هذا الوعي الثلاثي الأبعاد تتحرك نازك الشاعرة فتبدأ تجاربها الشعرية بالتبلور في أواخر الأربعينيات وصولا إلى مغامرة كتابة قصيدة (الشعر الحر) الأولى (الكوليرا) ونشر مقدمتها المتحمسة لديوانها (شظايا ورماد) عام ١٩٤٩ التي أعلنت فيها ثورتها على الجمود والتحجر المتمثلين في طريقة الخليل بن أحمد في كتابة الشعر، مع ملاحظة أن تلك الثورة ليست إلا تعبيرا عن وعيها بضرورة التمرد على القيود بشتى أشكالها وما يكبل المرأة منها بشكل خاص، رغم ملاحظاتها العابرة التي تقول فيها: "ينبغي ألا ننسى أن هذا الأسلوب الجديد ليس "خروجا" على طريقة الخليل، وإنما هو تعديل لها، يتطلبه تطور المعاني والأساليب خلال العصور التي تفصلنا عن الخليل"(٨) وهو ما يمكن تفسيره بأنه محاولة للتوفيق الذى عرف به الفكر التنويري والنهضوي في منتصف القرن.

لقد أحست نازك الملائكة بما أسمته الصورة الحزينة "لحياة الشعب العراقي الذى كان يعاني عوزا شديدا وفقرا مدقعا بحيث يبدو أنه من المستحيل تلبية رغبة لأي أحد" وذلك ضمن سلسلة (شريرة) من الاضطهاد الذى لاح للعراقي المحروم أنه غير قابل للانتهاء(٩).

وتنبهت إلى ما تعانيه المرأة المستلبة من "قسوة التقاليد وعنت بعض الرجال"(١٠)

فاحتجت على ذلك فى مقالاتها ودراساتها، وتوقفت عند بعض الظواهر التى عايشتها كشاعرة عبر وعيها وملامستها للواقع، فنشأ فى أعماقها إحساس حاد بالألم لما ترى من أوضاع تخالف ما يجب أن تكون عليه، أو ما تهفو إليه روحها المرهفة. وقد آزر ذلك الألم قلق محض مبعثه ما مرت به بين سنوات ١٩٤٨ و ١٩٥٥ من "تشكك فظيع" و"فراغ فاغر رهيب لا يملؤه شئ" مبعثه كما تقول فى إحدى رسائلها "لأن عوامل كثيرة قد تجمعت فى حياتى وشككتنى"[١١] والأمر فى جوهره يرجع إلى مفارقة العسف والظلم الذى كانت تحسه اجتماعيا، ونهاية الإنسان الحتمية بالموت والفناء بعد ذلك كله.

تقول نازك "بقيت أرفض مسألة فناء الإنسان أشد الرفض، وأجد لها فى نفسى حز السكاكين، فأتعذب بفكرة الدود الذى سيأكلنا، والجماجم التى سنصير إليها"[١٢].

لقد كان الاصطدام بواقع المرأة أرضيا، ومعاينة مشكلة العدم وجوديا، قد خلقا ذلك المزاج الحزين الذى طبع شعر نازك فى ديوانيها الأولين، وقد جسدت ذلك فى مطولتها الشعرية (مأساة الحياة) المكتوبة عام ١٩٤٥[١٣] والتى تقول نازك إنها تأثرت فيها بآراء الفيلسوف الألمانى المتشائم شوبنهاور"[١٤] وكان موضوعها فلسفيا يدور حول الموت والحياة وما وراءهما من أسرار، فهى ملحمة بحث عن السعادة تقوم بها الشاعرة، فلا تجدها وتنتهى رحلتها بالخيبة.

وتمثل (مأساة الحياة) استيعابا مبكرا قامت به الشاعرة للمطولات الشعرية التى كتبها الشعراء بالإنجليزية، كما تقبع فى خلفيتها آثار الحرب العالمية الثانية وما سببته من مآس وخسائر للبشر.

لكن قارئ المطولة التى بلغت أبياتها أكثر من ألف بيت سيرى أن الشاعرة تشكو من القيود والأقدار التى تلف حياتها كامرأة دون أن تصرح بذلك. فقد ارتقى وعى نازك الشعرى بإشكاليات هويتها الأنثوية ليحولها إلى مساءلات للوجود ومراجعات للمصائر وحتمية فناء الإنسان، ويؤكد ذلك صوغ الخطاب فى القصيدة بلسان امرأة أو مخاطبتها... حيث تبدأ المطولة بهذين البيتين:

عبثا تحلمين شاعرتى ما... من صباح لليل هذا الوجود
عبثا تسألين لن يكشف السر... ولن تنعمى بفك القيود

فالحلم مصادر هنا بقوة (ليل الوجود) كما أن السؤال والبحث لن يكشف أسرار الحياة، والنتيجة أن الشاعرة ستظل ترسف فى قيودها.

وتكاد (الطفولة) أن تكون إلى جانب الحلم بالسعادة هى المحرك الأول لرحلة بحث الشاعرة عن السعادة.

ذهب الأمس والطفولة واعتضت بحسى الرهيف عن لهو أمس
كل ما فى الوجود يؤلمنى الآن وهذى الحياة تجرح نفسى
ذهبت الأمس لم أعد طفلة ترقب عش العصفور كل صباح
لم أعد أبصر الحياة كما كانت رحيقا يذوب فى أقداحى

وإذا كانت الطفولة هى السعادة المفتقدة فإن رحلة الشاعرة إليها عكسية، أى أنها عودة إلى زمن مر وانقضى، ولم تكن للشاعرة فيه هذه الأحزان والمرارات والآلام لأنها تعيش طليقة دون قيود فى براءة الطفولة وصفائها.

لقد كانت دون إحساس بهذه الفروق المصطنعة والموانع والحواجز التى تراها فى (الواقع الثقيل) كما تصفه، وحيث صار عليها أن تحيا فى (وادى العبيد) -عنوان إحدى قصائد ديوانها الأول-[١٥] حيث تقول:

لا أريد العيش فى وادى العبيد
بين أموات... وإن لم يدفنوا
جثث ترسف فى أسر القيود
وتماثيل اجتوتها الأعين

لقد وجدت الشاعرة الحل فى الوصفة الرومانسية المعروفة: العزلة وهجران حياة البشر العاديين، إذ تقول فى مذكراتها "أصبحت أعدّ العزلة فضيلة الشاعر وحرية المفكر... ونبذت المجتمع وانطويت على نفسى"[١٦].

وقد تنازعت نازك تناقضات واضحة بسبب كثرة المؤثرات التى خضعت لها تجربتها فى الشعر والحياة:

- فهى تؤثر الصمت وتعبر به عن "احتجاج قوى" وعن "معاناتها ومشاعرها المجروحة" [١٧] فعليها إذن أن توازن بين الصمت والاحتجاج.

- وترفض الحياة بشروطها القائمة لما فيها من ظلم وعبودية وقسوة لكنها تبحث بمقابل ذلك عن حياة سعيدة بشروط مثالية.
- وتحلم كثيرا وتجعل فى نفسها عاشقة لليل فى ديوانها الأول، لكنها تعود لتمقت أحلامها فى الصباح عندما يطالعها الواقع (الثقيل) وربما كان قولها فى ديوانها الأول:

أحب السماء ولون النجوم

وأمقتها كل فجر جديد

مثالا يختصر تقاطع أحلامها مع الواقع مما يجعلها تمقت ما حلمت به؛ لأن الواقع يسلبه شاعريته وصفاءه.

ويمكن أن نمثل ببيت آخر لنرى تنازع حبها للحياة مع كراهيتها للواقع الذى يصنع خطابه المتسلطون.

أحب الحياة على أننى

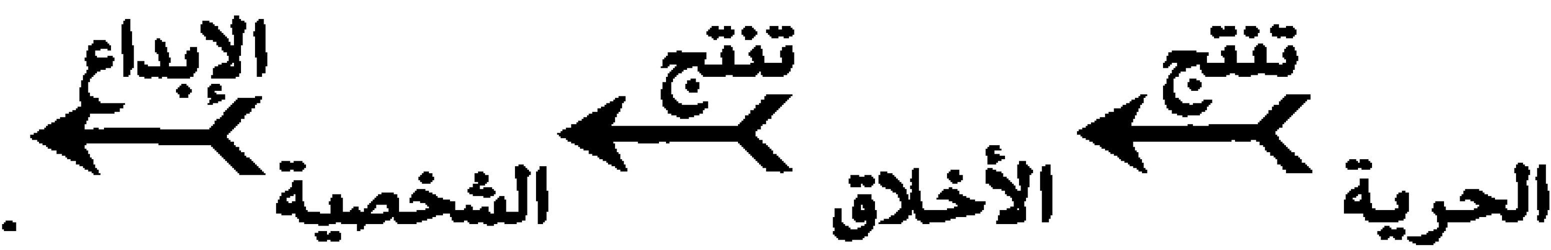
أُحقّر موكب أيامكم

وربما كان هذا الاحتدام الداخلى العنيف هو السبب فى تفجير ثورتها الصامتة فى مجال الكتابة الشعرية، حيث ولّدت بقصيدتها (الكوليرا) تيارا شعريا جارفا سيتحرر من قيود وأعراف حكمت الشعر العربى قرونا طويلة. وإننى أستنتج هنا - وعبر استرجاع مواقف نازك الشعرية والحياتية - أنها عوضت عن ثورتها المباشرة ضد أوضاع المرأة بالانسحاب جثمانيا من آلية الواقع - فى تلك الفترة على الأقل - وبناء الأحلام البديلة فى عزلة مختارة، ثم تتويج ذلك فنيا بالثورة على القوالب الشعرية الموروثة، وزحزحة ثقلها الكثيف من على صدر القصيدة العربية المعاصرة، وهى بذلك تتمثل وضع المرأة ودورها فى الحياة والثقافة دون أن تُصدِّر ذلك ببيانات أو رؤى نظرية، بل تتقدم بمنجزها الشعرى المغاير لتؤكد حضور المرأة رغم الأسوار العالية المرفوعة بوجهها.

وفى المرات القليلة التى تحدثت فيها أحاديث اجتماعية فى مطلع الخمسينيات، أكدت رؤيتها التحريرية كامرأة وشاعرة، ففى إحدى محاضراتها

تلخص مشكلة الأخلاق التى كثيرا ما يرددها المحافظون فترى بإيجاز أن "لا أخلاق من دون حرية كاملة" و "لا أخلاق مع القيود إطلاقا"[١٨] ومبرراتها في هذا المجال أخلاقية أيضا، فهى لا تناقش نسبية الأخلاق وارتباطها بالعلاقات الاجتماعية أصلا، بل ترى سبب ذلك كامنا في أن الحرية هى التى تنتج هذه الأخلاق وارتباطها بالعلاقات الاجتماعية أصلاً، بل ترى سبب ذلك كامناً فى أن الحرية هى التى تنتج الأخلاق التى تنتج الشخصية بدورها، لتقوم الأخيرة بإنتاج الفن والفكر والإنسانية.

وبذلك تكون (الحرية) هى الخلية المولدة للأخلاق والشخصية والإبداع معا، وهو أمر ينكره المحافظون والتقليديون في الحياة والفن... وتتلازم الحرية والأخلاق عبر هذه السلسلة:



٣- نصوص المرأة

لم تتخفَّ نازك وراء التعبير بضمائر المذكر أو تغيِّب معاناتها كامرأة فى هلام الأوصاف والاستعارات، بل كانت هى ساردة قصائدها، والضمائر تعود إليها مباشرة كامرأة، ووجهات النظر التى تتحكم فى خط سير القصائد هى وجهات نظر الشاعرة.

لذا سيجد الدارس نصوصا كثيرة تحكى خيبة أحلام الشاعرة، وانسحابها حزينة منكسرة، ويقرأ ثورتها الخفية ورفضها وتمردها.

وذلك جزء مهم من نصوص المرأة فى شعرها الذى اكتفى نقادها بالقول إنه يعكس حزنها وألمها، أو "أنه شعر مأتم وأنين" كما قال عنه مارون عبود [١٩] استخفافا ورفضا.

لكن هذا الرأى الذى يتكرر كثيرا لا يربط شعر نازك بالسياق الأكبر الذى تندرج فيه قصائدها وهو سياق معاناتها كامرأة وإحساسها بما يعيق تبلور هويتها الأنثوية... ولا يرى ما يدفع الشاعرة إلى التشاؤم والمبالغة فى رسم أجواء الحزن وتصوير مشاعر الأسى.

وقد ظلت نازك أسيرة صمتها المعبر هذا، ولم تخرج إلى المباشرة ومعالجة

قضية المرأة مباشرة إلا في عدد محدود من قصائدها، منها (النائمة في الشارع)[20] وهي لوحة سردية عن طفلة في الحادية عشرة من عمرها تنام على الرصيف في حي ارستقراطي من أحياء بغداد، نام أهله، بينما كانت الطفلة وسط ظلام الليل والبرد، ترقد محمومة تحت شرفة بيت مهجور، وتظل راعشة حتى الفجر، دون أن يدرى بها أحد.

إن الشاعرة ترثى طفولتها عبر رثاء طفولة هذه الصغيرة التى لا يسمع شكواها أحد فى مدينة متوحشة المشاعر ككل المدن التى لا تعرف الإنسانية.

وفى قصيدة (مرثية امرأة لا قيمة لها)[21] تقدم نازك "صورا من زقاق بغدادى" كما تقول فى مقدمة القصيدة، التى تتضمن حركتين " فى الأولى نلتقى امرأةً (ذهبت) تعبيرا عن موتها المنسى فهى دون اسم أو حضور لغوى فى النص (ينوب عنها هنا الفاعل المستتر) ولكن موتها لم يثر شيئا سوى النسيان ! وفى الثانية يطلع الصباح لتعود الحياة الرتيبة كما هى كل يوم، وتستل نازك هنا مونتيفات مختارة من حياة الزقاق (بائعة الحليب، مواء قط جائع، مشاجرات الباعة، لعب الصبيان...) ولكن لا ذكر للمرأة فقد غابت تماما حتى من الحضور اللغوى المستتر الذى يظهره التقدير!

وكأن هذه المرأة الميتة دون قيمة، هى الطفلة المقرورة النائمة فى زاوية الشارع...

لقد لخصت نازك موقفا واعيا فى قصيدتيها السالفتين، فدمجت الرتابة واللامبالاة من المجتمع، بقهر المرأة ونسيانها وإهمالها طفلة وامرأة.

وذلك يعكس شعورها برمزية المرأة والطاقة الدلالية التى تحملها كوجود داخل النص، يمكن أن يتسع مدلولها ليشمل أوسع شرائح الحياة وعناصرها.

وبهذا نفسر مطابقتها فى (الراقصة المذبوحة) [21] بين صورة امرأة ترقص مذبوحة القلب وتغنى مجروحة، بينما يتناثر من حولها الضحايا، وتردد أصداء صرخات المعذبين فى القيود، مع صورة الجموع المضطهدة التى يسقط قتلاها كل لحظة لأنهم يثورون ويحتجون:

– ارقصى مذبوحة القلب وغنى

واضحكى فالجرحُ رقص وابتسامُ
واسألى الموتى الضحايا أن يناموا
وارقصى أنت وغنى واطمئنى
- اضحكى للمدية الحمراء حبا
واسقطى فوق الثرى دون اختلاج
مِنّة أن تُذبحى ذبح النعاج
منّة أن تُطعنى روحا وقلبا

وبهـذا التصـوير للراقصـة المذبوحـة - وإن كان الهدف منه رمزيا ليطابق ذبح الشـعب وقـتله - تكـون نـازك قـد تجـاوزت الصـورة النمطـية الـتى يـرسمها المجتمع للراقصـة، فهـى ليسـت سـاقطة أو مبـتذلة، بل إنسانة لها أعماق وروح ولكن الأعراف تجعـل مـن موتهـا ذبحـا أمـرا عاديـا فعليها أن تواصل رقصها رغم موتها كما هو حال جموع الشعب المضطهدة.

ويشكل وعى نازك الشعرى صورة مخالفة لما استقر عليه الوعى الجمعى، وهذا يـتكرر فـى تفسيرها لشخصية (الغانية) فى مسرحية توفيق الحكيم (السلطان الحائر) إذ تقـول "وأبـرز مـا يمـيز هـذه الغانـية أنهـا شـريفة غـير ملوثـة تخالط الرجال حباً لأرواحهـم مترفعـةً بنفسـها عـن الاتصـالات المدنسـة، باحـثة عن الثقافة والفن والمتعة الـبريئة. ولـيس يخفى أن هذه الغانية قد عاشت فى عصر كان المجتمع فيه يعزل المرأة عـن حـياتها ويحيـلها إلى السـلبية والهـوان... ولقـد أرادت الغانـية أن تخـرج من هذا الإطـار الضـيق ففتحـت بـاب بيـتها... وفى موقف الغانية نوع من الاستشهاد الروحى والفكرى، فهى تضحى بنفسها فى سبيل فكرة"[٢٢]. ثم ترى فى شخصية الغانية أبعادا تجعلها تطابق بينها وبين شهر زاد فى مواجهتها الموت بالكلمة وحفاظها على جنسها وتحديها شهوة الموت التى استقرت فى نفس شهر يار الذى يقتل امرأة كل ليلة.

ولا شـك فـى أن منظور نازك للأخلاق ووعيها بالمسميات التى يطلقها المجتمع كجـزء مـن خطابـه الأخلاقـى هـو الـذى جعـلها تستكشـف التضحية والاستشهاد فى شخصـية (الغانية) رغم الوصف الذى ألصقته الأعراف بهـا، فقد وصمت بأنهـا (عاهرة)

لأنهـا – كمـا تقـول نـازك – كانـت "نموذجـاً متحررا لامرأة عربية تثور على التقاليد البالية فى ذلك العصر، فتكون النتيجة أن يسميها الناس: عاهرة".

وتعقـب نـازك فـى تحليـلها لشخصـية الغانـية على عزل المرأة الذى لم يصبح "عـرفا اجتماعـيا دارجـا إلا فـى عصـور الكـوارث والظـلام الأخـيرة حـين خـيم الجهل والجمود على المجتمع العربى"[٢٤].

وبهـذا الـربط بـين الجهـل وعـزل المرأة، الذى يحيلنا إلى ربطها بين الأخلاق والحـرية، تكـون نازك قد شكلت أبرز أبعاد الهوية النسوية التى تحلم بـها... وسنرى أنهـا فـى قصـيدة مهمة من ديوانها مكتوبة عام ١٩٤٩ هى (غسلا للعار) تواجه العرف والقـانون معـا حـين تغـدو الفـتاة ضـحية يفـتخر الجـلاد بقتلها بل يكافأ من المجتمع والقانون بالعفو والتقدير معا.

٤- فى مواجهة العرف: غسلا للعار

(غسـلا للعـار) هو عنوان قصيدة نازك المشار إليها آنفا، وهو تعبير يستخدمه الـناس لوصـف حالة من يقتل إحدى قريباته عمدا ويسلم نفسه للسلطات القضائية التى تجعـل ذلك القتل ظرفا مخففاً فيخرج القاتل بعد ساعات مفتخرا بأنه غسل عار أسرته أو قبيلته!

والتعـبير ذاتـه يستوجب تحليلا، وليس لكونه صار عنوانا للقصيدة فحسب، بـل لقوتـه التداولـية الدارجـة، فكـثيرا مـا تسـمع أن القاتل أفرج عنه لأنه قام بفعلته (غسلا للعار)... فأى غسل وأى عار ؟

الغسـل يفـترض درنـا وأوساخا تعلق بالثوب أو البدن. فكأن المرأة قد فعلت ما يلـوث (ثـوب) أسـرتها وبدنهـا... وإذا كان الوسخ يزال بالغسل بالماء، فإن الدرن الذى لوثـت بـه هـذه المـرأة ثـياب أسـرتها يـرقى إلى مـا يسـميه التعبير (العار)، فهو عمل بمسـتوى الهـزائم والجـرائم الأخلاقـية الفادحـة كالسرقة والاحتيال والتزوير، بل هو أشـد منها لأن أيا من تلك الجرائم لا يحكم على فاعلها بالموت، بينما يحكم المجتمع – والقانون المتواطئ ضمنا – على هذه المرأة بأنها تستحق الموت (غسلا للعار).

فالمقـياس الأخلاقـى يـنخذل هـنا مـرتين: مـن حيـث يرفع ما تفعله المرأة إلى

(جـريمة) أخلاقـية تسـتحق عليها الموت قتلا، ومن حيث إنه يجعل فعلتها أخطر مما يفعله الرجال من خطايا وأخطاء.

وقصـيدة نـازك تقـوم عـلى السـرد، وتـبدأ بتضـمين صرخة الضحية، وتصوير لحظة موتها وسقوطها على الأرض وشعرها المتموج الجميل معفر فى طين الشارع:

"أماه !" وحشرجةٌ ودموعٌ وسواد

وانبجس الدم واختلج الجسد المطعون

والشعر المتموج عشَّش فيه الطين

ولكن صرخاتها المستنجدة بأمها - ولنلاحظ أنها امرأة مثلها فهى لم تستنجد برجل لمعرفتها أنهم جميعا مقتنعون بقتلها - لا يسمعها أحد سوى الجلاد نفسه الذى لا نعرف هويته فى مطلع القصيدة أو الحركة الأولى فيها.

يقـوم نـص نازك على توزيع مقطعى صارم، فهناك أربعة مقاطع، فى كل منها ثمانية أبيات، ينتهى كل مقطع بعبارة (غسلا للعار) وتصف فيه الموجودات والمسميات اصـطفافا نوعـيا، فالمذكـر قـاتل دائمـا: (جـلاد/ وحشـى/ جـزار/ خمـار/ الوالـد/ الأخ) والمؤنـثة قتيلة (الأم/ الفتاة/ السنوات/ النخلات/ الجارات/ المرجة/ الأزهار/ الأحجار/ فتـيات القـرية/ الأبـواب) وهـذا الاصـطفاف للقـاتل ومـن معه، وللقتيلة ومن بكاها من البشـر والأشـياء حولهـا، إنمـا يعكس وعى نازك النوعى واكتشافها لبعد هام من أبعاد الهويـة النسـوية فـى الوطـن العـربى، وهـو قـائم على الإحساس بأن العرف - يؤازره القـانون - يجعـل مـن قـتل الفـتاة انتصـارا، يعـود بـه أهـلها "فضلاء، بيض السمعة، أحراراً" وهذا ما يباركه المجتمع باسم القتل غسلا للعار.

فـيما تصـطف نساء القرية والجارات بل الأزهار والنخلات والمرجة والسنوات العشرون (عمر الفتاة) فى صف القتيلة، وتسأل عنها وتبكيها وتتذكرها.

لقـد جعلـت نـازك قصيدتها الرباعية التقسيم تنمو بشكل سردى واضح، فهى تبدأ بمشهد القتل، مختزلة موت الفتاة بصرختها (أماه) وبكاء المرجة عليها والأزهار.

وفى المقطع الثانى نلتقى القاتل بهيئة سينمائية فهو يمسح مديته من دم الفتاة - لا نـدرى أهـى أخـته أو ابنـته أو زوجته - لكنه فى اللحظة نفسها يطلب الخمر من

الحانـة ويـنادى الغانـية لـتروِّح عـنه، مفتخرا بقتله الفتاة... وفى المقطع الثالث يكون نعى الفتاة القتيلة التى تسأل عنها الفتيات والجارات والتى لن تنسى قصتها الحارة.

أمـا المقطـع الأخـير فهـو انـتقالة سردية من القص بضمير الغائب إلى القص أو السـرد الذاتى بضمير المتكلمات، وكأنه نشيد نسوى جماعى تردده الفتيات مصورات ما ستكون عليه حالتهن فى خدمة الرجال وتلقيهن جزاء ذلك القتل على أيديهم:

يا جارات الحارة يافتيات القرية
الخبز سنعجنه بدموع مآقينا
سنقص جدائلنا وسنسلخ أيدينا
لتظل ثيابُهم بيض اللون نقية
لا بسمة، لا فرحة، لا لفتة، فالمدية
ترقبنا فى قبضة والدنا وأخينا
"وغداً من يدرى أى قفار
ستوارينا غسلا للعار ؟"

لقـد غـدا مصـير الفـتاة المقـتولة غسـلا للعـار، مصيرا منـتظرا لفتيات القرية والحـارة كـلهن، وسيواصـلن مـا يـريد لهـن المجتمع من خدمة للرجال وقمع لجمالهن ورغـباتهن وإنسـانيتهن، بـل سـيجتث المجـتمع كـل أنوثتهن ومظاهر الحياة لديهن، ولـيس عبـثا أن تكـون المـنوعات مؤنـثة (البسـمة - الفـرحة - اللفتة...) والجزاء هو (الموت أو القتل) ورمى الجثث فى قفار تنتظر النساء جميعا لتواريهن.

وإذا كـان النسـاء (كـلهن) ضحايا محـتملات (غسلا للعار) فإن الرجال (كلهم) قـتلة محـتملون أو ممكـنون، فـى رؤيـة نـازك وفـى المبنى الذى أنجزه نصها... بدليل أن القـاتل غـير مـتعين أو محدد فلا تعرف عمره أو صلته بالفتاة فهو (شخصية نمطية) تقوم بـالفعل نـيابة عن أشباهها. ولعل الخلل الوحيد الذى يخدش الرؤية الجنسوية الواضحة لـنازك فـى هذا النص هو تقديمها للغانية بالصورة التى استقرت فى وعى الناس، فالقاتل يستريح بعد قتل ضحيته فى الحانة وينادى وهو يمسح الدم عن مديته:

"يا رب الحانة، أين الخمر ؟ وأين الكاس؟
ناد الغانية الكسلى العاطرة الأنفاس"

فهى تؤدى هنا دورها الذى تقوم به فى الحياة كما يريد لها المجتمع... وهى ليست كغانية (السلطان الحائر) تحمل نقيض ما يتصورها الناس عليه.

أما الرجل القاتل فإن عودته بعد القتل إلى الحانة، ليست مشهدا نمطيا تستكمل به نازك صورة القاتل كإنسان سكير أو فاجر، بل أرادت الشاعرة من تصميم هذا المشهد أن تؤكد فكرة أن الرجل يسمح لنفسه بالمعاصى كلها والملذات المحرمة بينما يعتبر سلوك المرأة عارا يجب أن تغسله مديته.

وبهذا الإيجاز السردى والاختزال الشعرى استثمرت نازك مقولة اجتماعية خاطئة لتحقق بذلك انحيازا واضحاً للمرأة واستنكارا لأوضاعها حيث يغتال العرف حقها فى الحياة ويبارك القانون ذلك تحت مسميات باطلة.

٥- خاتمة

لقد كانت قراءتنا لوعى نازك الشعرى بالهوية النسوية قراءة مضمونية، استندت فى مواضع قليلة إلى أدلة لسانية وبنائية من النصوص، وذلك لأن نازك فى المرحلة المدروسة هنا تلح على المضمون كثيرا وتنطلق منه، كما أنها لم تكن قد استقرت بعد فى تجاربها التجديدية، وكان أقصى ما فعلته هو التنويع التقفوى والتفصيلى، فيما راحت قصائدها تتأجج بعواطف ذاتية وأخيلة جامحة وأفكار فلسفية متأملة. وهذا ما كشفنا عنه فى دراستنا هذه من زاوية الوعى بهويتها كأنثى، والتعبير عن ذلك شعريا.

ولكى نختم سنذكرٍ بقصيدة (أسفار) المكتوبة عام ١٩٦٥ والتى تقدم نازك فيها ترجمة لقصيدة روبرت بروك (أسفار)[٢٥] بتصرف منقول:

حين نزلت (تونس) الكبيره
كُسِّر قلبى قطعا صغيرة
...
ثم استطعت بين نخل (البصره)
إلصاق قلبى كسرة فكسره
...

وفى (دمشق) عاد قلبى قِطَعا
ولاح عجز الصمغ عن أن ينفعا
...
وها أنا فى أرض (مصرَ) أعلمُ
بأن ما كُسِّر ليس يُلْحُم

لقد طافت روحها المدن العربية ولم تجد فيها دواء يعيد قلبها المتكسر قطعا – قلب المرأة – إلا مرة واحدة حين كانت (بين نخل البصرة) فلعلها اليوم وهى مريضة فى أرض مصر تخذلها نبوءتها ويلتحم ما تكسّر فتعودَ معافاة الروح والجسد[٢٦].

الهوامش

١- د. يوسف عز الدين: الشعر العراقي في القرن التاسع عشر، أهدافه وخصائصه، دار المعارف، ١٩٧٧، ص ٢٢. والدراسة مكتوبة عام ١٩٥٧.

٢- شاكر خصباك: مكانة المرأة في بلادنا، ١٩٤٧/٨/١، ضمن كتابة (كتابات مبكرة) مركز عبادى للدراسات، صنعاء، ١٩٩٥، ص٧٢.

٣- نفسه، ص٧٤.

٤- رفائيل بطي، مجلة الحرية، ج٣-٤، ١٩٢٤/٩/١٥، ص ١٠٧. ضمن كتاب رفائيل بطي وريادة النقد الشعرى في العراق، مقدمة ومختارات، حاتم الصكر، منشورات الجمل، كولونيا ١٩٩٥، ص٧٤-٧٦.

٥- قاسم أمين: تحرير المرأة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ص٢٢.

٦- رفائيل بطي وريادة النقد الشعرى، ص ٨٣ والكلمة مكتوبة في ١٩٢٦/٥/٢ بعنوان (منهاجنا في الحياة الجديدة).

٧- حياة شرارة: صفحات من حياة نازك الملائكة، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩٤، ص٢٢.

٨- مقدمة (شظايا ورماد)، ديوان نازك الملائكة، المجلد الثانى، دار العودة، ط٢، بيروت ١٩٧٩، ص١٥.

٩- نازك الملائكة: سايكولوجية الشعر ومقالات أخرى، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ١٩٩٣، ص ١٥٨-١٥٩.

١٠- نازك الملائكة، دراسة ومختارات: د. عبد الرضا على، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٧، ص٦٧.

١١- من رسالة إلى الدكتور سالم الحمداني بتاريخ ٧٨/١/١. نقلا عن: عبد الرضا على، المصدر السابق نفسه، ص٤٨.

١٢- الرسالة نفسها، المصدر السابق، ص ٣٢.

١٣- ديوان نازك الملائكة، م١، ص٥ وما بعدها.

١٤- مقدمة مطولتها (مأساة الحياة)، المصدر السابق، ص٦.

١٥- ديوان نازك، م١، ص٤٨٢.

١٦- نـازك الملائكـة: لمحات من سيرة حياتي وثقافتي، غير منشورة، نقلا عن د. عبد الرضا على، مصدر سابق، ص١٥.

١٧- حياة شرارة: صفحات من حياة نازك الملائكة، مصدر سابق، ص٢٦.

١٨- نقـلا عـن د. عـبد الرضـا عـلى، مصـدر سـابق، ص ٣٣. وهـى جـزء مـن محاضرة للشـاعرة فـى نـادى الاتحاد النسائى ببغداد يوم ١٩٥٣/١٠/٢١ ضمن أسبوع ثقافى أقامه الاتحاد لدراسة أوضاع المرأة.

١٩- ليلى الصباغ: من الأدب النسائى المعاصر، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٦، ص٥٧.

٢٠- ديوان نازك الملائكة، م٢، ص ٢٦٩ وما بعدها.

٢١- نفسه، ص ٣٣٠.

٢٢- عن مختارات د. عبد الرضا على، مصدر سابق، ص ٣٦٤.

٢٣- المصدر السابق نفسه، ص ٣٥٠.

٢٤- المصدر السابق نفسه، ص ٣٥٠.

٢٥- ديوان نازك، م٢، ص ٥٠٣-٥٠٤.

٢٦- الدراسـة مهـداة إلى نازك الملائكة... أول (عاشقة الليل)... المتفيئة (شجرة القمر) والـتى لا نريد منها (شظايا ورماد) روحها المنكسرة تحت وطأة المرض بل نريدها كما كانت قامة سامقة فى الشعر والنقد والحياة.

نموذج المرأة المتحررة فى رواية زينب فواز
(حُسن العواقب)

حلمى النمنم

لن أتحدث هنا عن شخصية الرائدة زينب فواز، وعصرها، ولا عن أفكارها وآرائها حول المرأة، فقد سبق أن قمت بذلك فى كتاب عنها بعنوان "زينب فواز: الرائدة المجهولة" - صدر عن دار النهر / ١٩٩٨ - وما أريد أن أتوقف أمامه الآن هو صورة المرأة كما تتمناها وتريدها زينب فواز وقدمتها فى روايتها "حسن العواقب" أو "غادة الزهرة".

صدرت الرواية سنة ١٨٩٩، وهى نفس السنة التى صدر فيها كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة"، غير أن الرواية كُتبت قبل ذلك بعدة سنوات، فقد صدَّرتها بعدة تقريظات جاءتها من كُتاب وشعراء، بينها قصيدة من "الأستاذ النبيل والشاعر الشهير حضرة عبد الله أفندى فريج" والقصيدة موقعة بتاريخ سابق يعود إلى سنة ١٣١٢ هجرية/ ١٨٩٥ ميلادية. وإذا كانت "زينب فواز" قد عبَّرت عن أفكارها من قبلٍ فى المقالات التى كتبتها فى مختلف الصحف، والمعارك التى دخلتها بالقلم مع كُتاب داخل مصر وخارجها، فما الذى دفعها لكتابة الرواية؟!!

تقول هى: "لما كانت الروايات الأدبية من أهم المؤلفات التى تنجلى بمطالعتها مرآة الأفكار وتزول بلذاتها غمامة الهموم والأكدار وتأخذ منها النفوس على قدر عقولها من الذكرى والاعتبار، وكان أجلها قدراً وأسماها منزلة ومكاناً ما قرب من الواقع أو مثل حقيقة الوقائع..".

وكانت زينب حريصة على أن تؤكد الجملة الأخيرة لتعلن أن روايتها مأخوذة من الواقع، وأنها تعمدت أن تغير بعض الشخصيات وبعض الأماكن حتى لا تحرج أحداً، وبقولها: ".. تحاشياً من ذكر الباقين منهم فى قيد الحياة وحرصاً على شرف

البيوت الكريمة التى دنسها بعض أبنائها الذين هان لديه بذل شرفه فى سبيل نوال شهواتهم فألبسوا عائلتهم ثوب خذى، كلما أبلته الحوادث جددته الأوقات..".

وهذا التأكيد مهم للقارئ الذى سيتلقى رسالة الرواية، وهى أن النماذج التى ستقدمها ليست من وحى الخيال، ولا من باب التمنى، ولكنها نماذج بشرية حية، وعاشت بالفعل، ومن ثم يمكن بل يجب أن تتكرر وأن توجد باستمرار.

ويمكن فهم أفكارها فى الرواية على النحو التالى: إن المرأة لن تتحرر إلا إذا وجد الرجل المتحرر، هو نفسه والذى يؤمن بتحررها، ولن يكون ذلك الرجل بدون أسرة متحررة يُحترم فيها الفرد، حتى لو كان الابن الأصغر، وحتى لو كانت فتاة، ثم أنه لن يوجد كل ذلك بدون مجتمع متحرر بنظام حكم يقوم على أسس ديمقراطية وعلى شرعية القبول والرضا العام به .. ولن نستطيع أن نضع تقديماً أو تأخيراً فى عمليات التحرر تلك، ولا أن نتساءل بأيها تكون البداية، فهى كلها عملية مكتملة، تحدث معاً وفى نفس الآن.

ويأخذ التحرر فى الرواية ملمحاً أساسياً لدى كل الأطراف، وهو حق الاختيار وحق إبداء الرأى وإعلانه، وواجب الاستماع الجيد لهذا الرأى واحترامه من الأطراف الأخرى، وقبوله من أصحاب المسئولية.

صاغت الكاتبة أحداث الرواية والأبطال لتكون تلك القضية هى محورها الجوهرى، وعبر ٢٣٠ صفحة من القطع المتوسط تضع الكاتبة أبطالها فى مأزق تلو الآخر، ومن مشكلة معقدة إلى أخرى أكثر تعقيداً، حتى أن القارئ قد يصيبه الإرهاق من تعدد تلك المآزق، حتى ليبدو الأمر لديه فى بعض اللحظات أن الكاتبة تسعى إلى تطويل الرواية أو زيادة عدد الصفحات، ولكن الحقيقة أنها قصدت تأكيد أفكارها والإلحاح عليها، ولتثبت أن حق الاختيار لدى الفتاة – كما هو لدى المجتمع كله – ضرورة حياتية وإنسانية تجنب الكثير من المخاطر، وليس مجرد ديكور ولا وجاهة اجتماعية أو موضة نتشدق بها.

تدور أحداث الرواية حول الصراع بين الأميرين تامر وشكيب، حول حكم منطقة "جبل شامخ"، وهما أبناء عمومة، وكان من المتعين أن يتولى الحكم الأمير تامر

لأنـه الأكبر سناً، وفى وصية الجد، أو رأس العائلة أن يلى الحكم من بعده الأرشد سناً بـين أبـنائه ثـم الأرشـد بـين أحفـاده، وهكـذا عـاش تامر على أن الحكم ميراثه وحقه الطبـيعى. وتفـرغ لشـهواته ونـزواته الصغيرة فكرهه عامة الناس، وعلى العكس تماماً كـان سـلوك شـكيب إذ تحلى برجحان العقل، والحكم، وتعامل مع الناس بود، ففضلوه لـلحكم. وقـبل أن يـرحل الحـاكم عمهمـا الأمـير "حـامد"، جمع وجهاء وأعيان المنطقة ليبحـث معهـم تغيير الوصية لتكون لشكيب، ولم يفرض عليهم شيئاً، قال: "بشرط أن ذلـك برضـاهم وإلا فهـو لا يـريد شـيئاً لا يرضونه" - صفحة ٥٩ - ويدور الصراع حول الفكـرتين فـى الحكـم: الأرشـدية أو الأكـبر سناً فى مقابل من يحوز رضا المحكومين، وتـنحاز الكاتـبة إلى الموقـف الـثانى، لـذا فقـد جعلـت "تامـر" منـبعا للشـرور وللفساد والانحطـاط الأخلاقـى والسـلوكى، وكـل مـا هـو سـيء وصـمَتْه بـه، فى مقابل شكيب، الجمـيل الوسـيم الأخلاقـى الـنزيه، طاهر السلوك، المحب للآخرين، والحائز لرضاهم وحبهم.

لم يسـكت تامـر عـن "حقـة الموروث"، وقاتل من أجل ذلك الميراث الذى ينازعه فـيه شـكيب، وعمـد تامـر إلى أن يكـتل أفراد الأسرة الحاكمة من خلفه، فذهب إلى ابن عمه الأمير عزيز - رأس الفرع الثالث فى الأسرة - ليخطب شقيقته الصغرى "فارعة"، لعلـه بـتلك المصـاهرة يضـمن مسـاندة وولاء عزيـز .. يرحـب "عزيـز" فى داخله بتامر لشـقيقته ولكـنه وضـع شـرطاً هـو " .. يلـزم استشـارتها فـى ذلك، فإذا قبلت كان ذلك بُغيـتى، وإذا امتنعـت فلـيس لى أن أُكـرهها على ما لا تريد، لأنها ذات عقل وكثيراً ما اعـتمدتُ عليها فى أمورى الخصوصية المهمة، وأمر الزواج أمر مهم عليه مدار حياتـها" - صـفحة ٣٦ - ثـم يقـول فـى موضع آخر من الرواية: "نحن لا نتم أمراً إلا برضاها إن كان لنا فيه رغبة فهى التى يجب أن تفكر فى مستقبلها وفيما يتكفل براحتـها .. ".

تخوفـت "فارعـة" أن يوافـق شـقيقها عـلى خطبتها لتامر الذى تنفر منه، بينما هـى مرتـبطة بحالـة مـن الغـرام والوجد مع ابن عمها "شكيب"، وصارحت "خادمتها" ظـريفة بـتخوفها، فقالـت لها الخادمة: "ما أظن يا سيدتى أن أخاك يغصبك على ذلك، لأن هذا الأمر متعلق بك وليس من شأن غيرك أن يعطى به رأياً" صفحة ٣٨.

ثـم تقـول ظـريفة فـى موقـف آخـر: "لـو كان الزواج بالقوة لما كنت تجدين بيتاً عامراً فى هذه الدنيا" صفحة ٤٢.

كانـت والـدة فارعـة وشـقيقها الكـبير يـودان إتمـام الخطـبة لـتامر الذى تقدم، ولكـنهما وجـدا مـنها رفضاً، ولم يشاركها النفور من تامر سوى شقيقها الأصغر الأمير خـالد، وكـان عزيـز ووالدتهـا لا يستشيران خالد ولا يستمعان إليه فى كثير من الأمور لصـغر سـنه، ورغـم هـذا فقد أعلن رأيه فى تامر، وساند شقيقته، واقترح عليهم بعض الآراء وكانت صائبة، بل وأرجح من رأى شقيقه الأكبر.

ولم يكـن خـالد هـو الأخ الأصغر وحده فى الرواية، فقد كان هناك الأمير "سالم" شـقيق تامـر الأصغر، وكان تامر شريراً وفاسداً كما سبق، بينما كان سالم خيِّراً وناضجاً لم يشارك شقيقه فى شروره وابتعد عنه منحازاً إلى "شكيب".

يلتقى تامر بفارعة ويدرك من حديثه معها مدى تعلقها بغريمه شكيب، وهكذا يـزداد إصـراراً وولعاً على الاقتران بها، فذلك سوف يجعله ينتصر على شكيب سياسياً ويجـرحه، بـل ينـله إنسـانياً أن ينـتزع مـنه محبوبـته، ويدبر تامر عملية لاختطاف فارعـة وإجـبارها عـلى الـزواج بـه – يقـول لها بعد اختطافها: "لا بد من الاقتران بك رضـيت أم غضـبت، ومـاذا عسـى أن تفعـلى وقـد صرت فى قبضة يدى. " فتجيبه: "إذا حاولـت إجـبارى وحدثـتك نفسك بـبلوغ آمـالك مـنى بـالقوة فـإنى حينئذ أرجح الموت والشرف مصون والعرض مصان .." – صفحة ١٦٠.

كمـا تعـلى الـرواية أيضـاً مـن قـيمة ومكانـة الصـداقة، فـنجد فارعـة محاطـة بصـديقتين همـا الشـقيقتان سمـيرة وأنيسـة، ولـو حاولـنا التعرف على ميراث وسمات "الفـتاة" كما تكشفها فارعة وصديقتاها سوف نجد أنهن يجدن القراءة والكتابة، ويقلن الشعر، ففى الكثير من المواقف والمآزق التى تتعرض لها أىٌ منهن، كانت ترتجل شعراً لحالهـا وموقفهـا، وفارعة فوق ذلك "تحسن ضرب العود وتعرف مواقع الأنغام" وهكذا كانتا سميرة وأنيسة.

خاضـت زينـب فـواز قـبل ذلـك سـنة ١٨٨٨ – معـركة ضارية مع حسين أفندى فـوزى على صفحات الصحف، حول امتلاك المرأة للعقل، ككائن إنسانى، وانتهت فيها

إلى أن المرأة مكتملة العقل، قادرة على التعقل وفهم الأمور، وليست ناقصة عقل، كما قال الكثيرون - مازالوا يقولون إلى اليوم - وفى الرواية رأينا كيف كانت حريصة على الفهم والتعقل فى بعض المواقف، فحين اندفع تامر لخطبتها من شقيقها، الذى رحب ووالدتها التى سعدت بالخبر، إلا أن فارعة ومعها شقيقها الأصغر "خالد" كانا أسبق من الوالدة والشقيق الأكبر فى إدراك أن تامر ما جاء ليخطبها إلا ليجعلها ويجعل أسرتها معها أداة من أدوات صراعه على السلطة والإمارة مع ابن عمه "شكيب".

وهكذا تضعنا "زينب فواز" مباشرة أمام رؤيتين وموقفين من المرأة: الأولى يراها أداة من أدوات الرجل فى صراعاته السياسية أو العسكرية والاجتماعية، وموضوعاً من موضوعاته، شيئاً يشبع نزواته حيناً، وربما غروره وأطماعه بل ورجولته حيناً آخر، ودون مبالغة يمكن القول إن هذا الموقف هو الذى حكم إلى حد بعيد التاريخ العربى فى رؤيته وتعامله مع المرأة.

الثانى: موقف، لا أقول عصرياً، ففى عصر زينب فواز، وفى عصرنا نحن الآن لا يزال الموقف الأول مطروحاً وبقوة على المجتمع العربى، بل موقف "إنسانى" يفهم المرأة باعتبارها "إنساناً" مكتمل المقومات الإنسانية مثل الرجل، لديه العقل والقدرة على إعماله، ويتمتع بالإرادة، وله حق الاختيار وحق اتخاذ القرار فيما يخص مصيره ومستقبله.

وكانت زينب فواز من الذين يحاولون التأسيس للموقف الثانى، فى روايتها هذه، وفيما سبقها من كتابات لها.

ولا تدعنا الرواية نتصور أن تعلم البنت وامتلاكها للعقل مقصور على بنات طبقة أو فئة اجتماعية بعينها فى المجتمع، فإذا كنا رأينا فارعة وسميرة وأنيسة بنات الأرستقراطية العربية تجدن القراءة والكتابة، فقد قدَّمت الرواية "وردة" ابنة الراعى الفقير، والتى كانت قوية الشخصية قادرة على تحمل المسئولية فى المهام الصعبة، وكذلك رأينا "زهيدة" التى حمت فارعة حين هربت من محبسها الذى أودعها به ابن عمها تامر، ورغم فقر زهيدة فإنها قامت بدور كبير فى إنقاذ فارعة، وقد وصفتها الرواية بأنها "أديبة جميلة وذات أخلاق حسنة" (ص ١٢١) وذلك رغم حداثة سنها

"فتاة لم تتجاوز الثامنة عشرة" (صفحة ١٢١).

ولم تفعل زينب فواز كما يفعل كثيرون منا الآن، من تقسيم الفضيلة والأخلاق تقسيماً جنسياً، فيرى فريق أن التوحش وانفلات النزوات سمة ذكورية، ومن ثم يجب الابتعاد عن الرجل، وإن شئنا الدقة الهرب منه بالتنقب والاحتجاب، درءاً للشهوانية المفرطة، أو تصوراً منهن أنه مخلوق للتسلط على المرأة وإهدار حريتها وحقوقها، ولذا فإن أساس التعايش وجوهر التعامل معه هو "الصراع". وفي المقابل ثمة فريق اعتبر المرأة، رمز الغواية والتهتك، وكأنها شيطان متجسد، ينبغي الاستفادة منه، في كل آن وحين، والابتعاد عنه أينما كان، والأفضل من هذا وذاك أن نلعنه وأن نرجمه كل صباح على الأقل. تجاوزت رواية "حُسن العواقب"، هذين الموقفين، في رواية إنسانية ترى الفضيلة والرذيلة سمتيْن إنسانيتيْن، والخير يصدر عن الرجل كما يصدر عن المرأة، وكذلك الشر.

تقدم الرواية شخصية "حبيبة" الشريرة والتي استعان بها تامر للإيقاع بفارعة أمام رجاله لاختطافها. كانت "حبيبة" معتوقة الأمير حسن والد تامر، وكانت على ولاء لذكرى الأمير حسن ومستعدة لأن تفعل أي شيء من أجل تامر، وفاءً لوالده، ومن ثم فقد تنكرت في زي دلالة، تبيع الأقمشة الفخمة بأرخص الأسعار، وبتلك الطريقة دخلت إلى فارعة وصديقاتها، ثم أنبأتها أنها تربي أطفالاً يتامى، وأن شكيب رتب لها معاشاً ولكن الظروف أحوجتها إلى التجارة، وهكذا زاد قدرها لدى فارعة إلى أن وثقت بها، وصارحتها ببعض أسرارها، عن حبها وهيامها بشكيب. ورغم ما تنطوي عليه "حبيبة" من عنصري الشر والكيد، إلا أننا نراها لماحة ذكية، مبادرة وإيجابية يمكنها التصرف بحنكة في أصعب المواقف وأعقدها، ثم هي فوق ذلك تركب الخيل وتجيد إطلاق الرصاص، وتؤدي دورها باقتدار وبنجاح كما طُلب منها بالضبط.

تدور الرواية "جغرافياً" في المنطقة المحيطة بنهر "الليطاني"، وهي منطقة سكانها محافظون، ولهم تقاليد تشبه تقاليد الريف المصري إلى سنوات قريبة مضت، حيث يقبل الأخ الأصغر يد أخيه الأكبر، وتقبل الفتاة يد شقيقها أو ابن عمها حتى لو كان أصغر منها، ومن الممكن أن تظهر الفتاة أمام أقاربها وهي حاسرة الرأس، وتذهب

الفتيات إلى النهر فى يوم محدد للاستحمام، ويمنع الرجال من الاقتراب من النهر فى ذلك الوقت. وإلى جوار المنطقة المحيطة بالنهر، يقطن بعض الأعراب فى الجبال، وهؤلاء إذا وجدوا فتاة وحيدة فى الجبل، يأخذونها أو يختطفونها، والمرة التى تتعرض فيها الرواية لزى المرأة، حين كانت "فارعة" محبوسة فى الجبل، وقررت الهرب والعودة، وفى هذه البيئة نجد أن أول ما يجب فعله هو أن ترتدى ملابس الرجال - صفحة ١٩٩ - "يلزم لها مطية وملبوس رجل حتى تغير ملابسها وتبدل زيها لئلا تقع فى مصيبة أشر من الأولى ما دامت بزى النساء."

وتتخفى بالفعل فى زى أحد الرجال وتركب أحد الخيول وتنجح فى الإفلات من قبضة خاطفيها.

وتقدم الرواية نهاية متفائلة، تعكس ثقة الكاتبة بأفكارها وآرائها وإمكانية تحققها، بإعادة تنظيم المجتمع تنظيماً يقوم على احترام رأى المحكوم فى اختيار حاكمه، ولا يكون الحكم والمحكومون مجرد ميراث يرثه شخص بعينه،حتى لو كان ذلك الشخص مرفوضاً من الجميع وموضع نفورهم، وأن تقام العلاقة بين أفراد الأسرة على أساس احترام رأى الأصغر وموقفه، فقد يكون هو الأصح والأصوب من الكبير. واحترام حقوق الفتاة فى اختيار شريك حياتها، وأن يكون القرار فى هذا الأمر قرارها هى أولاً وأخيراً، وكذلك بإعطائها حقها فى التعلم وفى المعرفة.

تنتهى الرواية وقد جلس شكيب على كرسى الإمارة، وتزوج بفارعة، وتتزوج سميرة وشقيقتها أنيسة بصديقى شكيب صادق ونجيب، وحليفيه فى معركته ضد تامر وأعوانه، وكانت سميرة وشقيقتها قد ارتبطتا عاطفياً بصادق ونجيب.

وقد وضحت فكرة "رسالة" الرواية، فور كتابتها، فقد كتب "حضرة الفاضل محمد أفندى توفيق" محيياً زينب فواز وروايتها، ثم قال: "من أنكر وجوب تعليم ربات الخدور فليمتع نظره بهذا السفر المستور، فإنه دلالة لا تمنع، وبرهان لا يدفع، حيث قام الدليل على صحة دعوى التعليم .. ".

وقد يثور تساؤل هنا عن الجديد الذى أضافته الرواية إلى أفكار وآراء "زينب فواز" عن المرأة وحقوقها!

والحقيقة أن أفكار زينب فواز عن ضرورة تعليم المرأة وامتلاكها للعقل وقدرتها على التعقل مثل الرجل تماماً واعتبارها كياناً إنسانياً مساوياً للرجل كانت معلنة ومنشورة قبل صدور الرواية، ومن يراجع مقالاتها التى نشرت فى عديد من الصحف قبل سنوات من ظهور الرواية سوف يكتشف ذلك بسهولة. وبهذا المعنى، فإن الرواية لم تضف جديداً ولكن الجديد - حقاً - هو ذلك الربط القوى إلى حد التلازم بين ضرورة منح الفتاة حق الاختيار، ومنح المجتمع كله حق الاختيار أيضاً، اختيار حاكمه وتحديد الأسس التى يقيمه عليها، والمعنى أن الحرية والتحرر حق لا يتجزأ، فالمجتمع الحر هو الذى يعطى لأفراده حريتهم، ولا ينبغى أن ننتظر من مجتمع يعانى الاستبداد السياسى، ويعيش أفراده حالة من القهر والتسلط ثم نتوقع أن يمنح هؤلاء المقهورون فئة اجتماعية - هى المرأة - حريتها وحقوقها.

الرؤية الاجتماعية وصورة المرأة
فى الرواية العربية

حليم بركات

يطمح هذا البحث أن يكون إحدى المحاولات التى تشكل تمهيدا لقيام دراسات منهجية تتناول صورة المرأة فى الأساطير والحكايات الشعبية والرواية العربية الحديثة. وإننى أحاول تناول هذه المسألة فى سياقها الاجتماعى والتاريخى بقصد التعرف إلى التحولات الظاهرة والخفية فى الواقع الاجتماعى والثقافى. كذلك أفيد فى البحث الحالى من دراسات سابقة حاولت فيها ربط صورة المرأة فى الرواية العربية بالرؤية الاجتماعية لدى الكاتب.

وسأركز فى بحثى هذا - لضيق الوقت - على عدد قليل من الروايات العربية الحديثة فى سبيل تقديم أمثلة حية لما أذهب إليه. ولكننى لا بد أن أمهد إلى ذلك بالإشارة إلى ما ترمز إليه شهرزاد؛ من حيث إنها منقذة للمرأة من القتل من خلال تفننها فى السرد الشيق لحكايات تتوالد من حكايات أخرى. وربما تكون حكاياتها مرآة رأى فيها شهريار مخاوفه وذنوبه فأعاد النظر فى سلوكه الذى تبين فيه ضعفه المحتجب وراء مظاهر القوة. وقد تكون حكايات ألف ليلة وليلة تعبيرا عفويا عن تطورات اجتماعية فى زمنها. توصل محسن مهدى إلى أن شهرزاد ادعت بأنها تسرد أحداثا من الماضى، غير أنها فى واقع الأمر كانت تنبئنا بأحداث مستقبلية بالتكلم عن المخاوف من قدوم كوارث مفجعة وعن آمال بحصول نهايات سعيدة. وإذا ما دققنا النظر فى الحكاية الأولى قد نستدل منها على حصول تمرد مشترك بين النساء والرجال السود المستبعدين ضد تقاليد القهر السائدة فى ذلك العصر.

تبدأ ألف ليلة وليلة بالقول بأن شاه زمان تخلف عن مرافقة أخيه شهريار فى رحلة صيد فأطل من طبقات القصر على بستان، وإذا بباب القصر قد انفتح وخرج منه عشرون جارية وعشرون عبدا وامرأة أخيه تمشى بينهم، وأخذوا فى الشرب واللعب

والغناء وتناشد الأشعار حتى ولى النهار. وعندما عاد شهريار من رحلة الصيد وعرف ما حدث طار عقله من رأسه وتذكر قول الشاعر :

لا تأمـــنَنَّ إلى النســـا ولا تـــثق بعهودهـــنّ
فيُريـــنَ وداً كاذبـــاً والغـــدرُ حشـــو ثيابهـــنّ

ورمى عنق زوجته والجوارى والعبيد وصار لبغضه للنساء يتزوج بهن تمهيدا لقتلهن، فهرب الناس ببناتهم إلى أن تطوعت شهرزاد بالزواج من الملك شهريار واثقة أنها ستتمكن من خلال سرد الحكايات الشيقة من وضع حد لهذا التقليد الجائر.

ومهما كانت إنجازات شهرزاد، فالظلم ما زال مستمرا إلى وقتنا هذا. فى الستينيات من هذا القرن جمع عبد الكريم الجهيمان أساطير شعبية فى جزيرة العرب، حكت لنا السالفة الأولى منها أن حصانا اسمه خضير عشق شقيقة صاحبه جوزاء، وكان حصانا متجنسا (أى جنى فى شكل حصان). لحظ شقيق جوزاء أن الحصان ما أن يراها حتى يفقد صوابه واتزانه ويقوم بتصرفات مزعجة من الصهيل والقفز، فحرص على عزل أخته، وأسكنها غرفة، وجعل عندها جارية تخدمها، وتأتى لها بطعامها، وشرابها، وأوصاها بأن لا تبدو لذلك الحصان، وأن لا يراها فى أية حالة.

لنسأل أنفسنا إذن: هل تختلف الرواية العربية الحديثة فى نظرتها إلى المرأة عن حكايات ألف ليلة وليلة وأساطير الجزيرة العربية ؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، يهمنى أن أوضح أيضا أننى أعد هذا البحث جزءا من اهتمامى الأعم بالتوصل إلى نظرية حول سوسيولوجية الرواية العربية (وقد سبق أن نشرت بعض الدراسات فى هذا المجال). وبين مرتكزات هذه النظرية فرضية تقول بوجود علاقة وثيقة بين رؤية الكاتب للواقع الاجتماعى وموقفه من مسألة تحرر المرأة. أفترض أن الكاتب الذى يرى المجتمع فى حالة تناقض وصراع ويعنى بعلاقات القوة والاستغلال يكون أكثر قدرة على التعاطف مع قضية المرأة من الكاتب الذى يميل إلى التركيز على جوانب التكامل والانسجام والتكافل فى وصف العلاقات الاجتماعية. بقدر ما يعنى الكاتب بالتناقضات الاجتماعية الظاهرة والخفية بقدر ما يجد نفسه محرجا ومضطرا للاعتراف بالظلم الذى تعانى منه المرأة، ويصبح ملزما بالتعامل

الجدى مع كفاحها الذى لا ينفصل عن مختلف جوانب التحرير الاجتماعى والثقافى.

ومع هذا نكتشف أن الكثير من الكتاب العرب البارزين، ومنهم من نصفهم بالليبرالية والتقدمية، أظهروا قدرة فائقة على عدم الإحساس بالحرج مصرين دون خجل على الاستمرار فى التمسك بالمفاهيم التقليدية المعادية لحقوق المرأة. كيف نفسر إذن هذا النزوع السلبى فى التعامل مع قضايا المرأة ؟ ما هى أسبابه الاجتماعية؟ وكيف يمكن أن نستدل عليها من خلال تحليل الأعمال الروائية الواسعة الانتشار؟ إننى أميل شخصيا للاعتقاد، كما سيتبين من هذا البحث، أن عددا كبيرا من الروائيين العرب البارزين ما زالوا يصرون دون حرج أو محاسبة على تقديم صور شديدة السلبية للمرأة، دون اهتمام مماثل بكفاحها وإنجازاتها وحقوقها الإنسانية. وأظن بأن مثل هذا التوجه يعود إلى رسوخ تخوفهم اللاواعى بأن مشاركة المرأة فى الحياة العامة تشكل تهديدا لمفاهيم الرجولة التى نشأوا عليها وللقواعد السائدة فى توزيع العمل.

حتى الآن استندت فى محاولة وضع نظرية علم – اجتماعية متطورة للرواية العربية إلى ثلاث فرضيات أساسية، أذكر منها هنا أن هناك علاقة تفاعلية بين الرواية مضمونا وشكلا والواقع الاجتماعى التاريخى، فهى لا تعكس الواقع فحسب بل تؤثر فى تغييره على الأقل، من حيث الإسهام فى خلق وعى جديد، وتسليط الضوء على أبعاده ومكوناته الخفية. بهذا أقول بكل من نظريتى الانعكاس والإضاءة بوصف الرواية مرآة ومنارة فى آن معا.

وقد توصلت إلى منهج خاص فى تصنيف الروايات العربية، ليس فقط من حيث أسلوبها الفنى، بل أيضا من حيث نوعية رؤية الكتاب للواقع الاجتماعى (فيما إذا كان يرى المجتمع قائما على التكامل والانسجام والاجتماع أم على التناقض والاختلاف والصراع)، وعلى مدى غربة الشخصيات الرئيسية عن المؤسسات السائدة، وعلى كيفية تجاوز الإنسان لغربته من خلال عدم المواجهة، أو الخضوع والرضوخ، أو التمرد والثورة فى سبيل تغيير الواقع. ومن خلال اعتماد هذا المنهج تمكنت من التوصل إلى التصنيفات الآتية للرواية العربية :

- الرواية التوفيقية.

- رواية الخضوع أو الرضوخ.
- رواية اللامواجهة.
- رواية المجابهة والتمرد الفردى.
- رواية التغيير الثورى.
- رواية المنفى.
- رواية ثنائية الشرق – الغرب.
- رواية الحداثة وما بعدها (بما فيها رواية تعدد الأصوات والنصوص)[1].

وقد وجدت من خلال تحليلى لمثل هذه الروايات، أن صورة المرأة فى الرواية العربية تختلف باختلاف أصنافها المذكورة؛ فاسمحوا لى أن أقدم بإيجاز أمثلة مختارة من بعض هذه الأنواع من الروايات، وذلك كما يأتى :

الرواية التوفيقية

حددت الرواية التوفيقية بأنها تلك التى تقدم رؤية عامة للواقع الاجتماعى، مشددة على علاقات الانسجام والتكامل، متجاهلة أو مقللة من أهمية علاقات التناقض (ومنها علاقات القوة والاستغلال) والصراع فى سبيل تغيير الواقع التغريبى، وتلك التى لا تزال تحمل مفاهيم تقليدية للأمور، بما فيها أمور المرأة والعدالة الاجتماعية والحب والموت والانتماءات، وتميل فى أسلوبها الفنى ولغتها للتقليد أكثر مما تميل للإبداع والتفرد.

وربما يفاجأ البعض من وضعى روايات توفيق الحكيم فى هذه الخانة، ولكننى استندت فى هذا إلى أسباب أوضحتها فى دراساتى السابقة، وقدمت أمثلة حية منها. تحفل روايات توفيق الحكيم بتكرار تعميمات مسيئة للمرأة دون أية مساءلة أو مجابهة أو تقديم ما يتناقض معها، ومنها مثلا قوله فى رواية عودة الروح: إن "المرأة إذا أحبت حسبت حياتها ابتدأت من تاريخ الحب ونسيت ما قبل هذا التاريخ"، و"المرأة السعيدة المحبة أنانية إلى حد الوحشية"، و "إن النساء قبل كل شيء يهمن بالرجل... مدفوعات بدوافع خارج إرادتهن... لعلها الغريزة الجنسية"،و "أهذه هى المرأة؟ ... إذا أحبت وخاب أملها فى الحب تصبح هكذا حيوانا مفترسا"[2].

وأصنف رواية "سارة" لعباس محمود العقاد الذى ينطلق، كما فى كتابه حول المرأة فى القرآن (راجع الفصل الثامن)، من مقولة "تعد المرأة كائنا يتصرف بالغريزة وليس بالإدراك والتنشئة وبحكم موقعها فى البنية الاجتماعية وتقسيم العمل المعتمد فى المجتمع". حسب هذه المقولة السكونية، تتصرف المرأة "بالفطرة بغير حاجة إلى تعليم وتلقين"، وعندما تصيب فى رأى أو تصرف يكون صوابها "كصواب النحلة فى بناء الخلايا"، وليس "عن بحث ونقاش واطلاع". ولأنها تعيش على مستوى الفطرة حسب هذا المفهوم المريض، يصبح "أحوج ما تحتاج إليه المرأة أن تجد رجلا يرعاها فى الغيبة والحضور"[٣].

وورد فى رواية دفنا الماضى لعبد الكريم غلاب[٤]، أن الحاج محمد المتدين المحافظ كان يعيش فى منزل ضخم بالإضافة إلى زوجته وأولاده وبناته، "وخمس من الخادمات الرسميات، عدا البنات الخادمات غير الرسميات... اقتنيت كل واحدة منهن لمناسبة ما، كلهن مغربيات اختطفن من أقصى الجنوب وهن صغيرات"(ص١٩)، ونُشئن على "الطاعة والامتثال والشعور بالذلة"(ص٢٨). وكان الحاج محمد يسوغ لنفسه الرق من منطلق دينى فيقول: "إن ما ملكت اليمين هو مما أحل الله، وقد ملكت يمينى ياسمين (إحدى خادماته)، فهى للحظوة والمتعة وليست للخدمة والشقاء فحسب. إن التسرى كان مما لم يأنف منه "السلف الصالح"، وهو مما لم يتورع عنه الآباء والأجداد، ومن التزمُّت والزيادة فى الدين أن أحرم نفسى مما أحل الله. وهذه ياسمين رزقه الله رقبتها..."(ص٣٨).

وحين يتردد فى ضميره سؤال عما يمكن أن تقول زوجته، "كان يجد الجواب العاجل" فيقول: "إنها الزوجة المحترمة، وأم الأولاد، وصاحبة المكانة فى قلبى وفى منزلى. وإنها لحرية أن ترضى بالتسرى... إنه يعرف حساسيتها وغيرتها، ويعرف أيضا طاعتها لزوجها وإيمانها بأن الرجل هو السيد المطاع الذى لا ينبغى أن تقف المرأة فى وجهه أو تعارض إرادته، لقد كانت دائما مثال الطاعة والامتثال والتنازل عن كل رغبة لا ترضى الزوج، والانسياق وراء كل ما يبدر منه من رغبات أو نزوات"(ص ٣٩ -٤٢).

هنا لابد أن أوضح لمعرفتى الشخصية بالأستاذ عبد الكريم غلاب، أن هذه الآراء

بعيدة كل البعد عن تفكيره، وقد أوردها على الأغلب لفضح مثل هذه العقلية، ولكنه لم يهتم فى روايته هذه أن يقدم مواقف معاكسة، أو يسجل اعتراضا، يمكن أن يتم دون إقحام يقلل من الأسلوب الفنى للروائى. أذكر ذلك لأننى حريص ألا أخلط بين الكاتب وكتاباته، وإن كنت أعتقد أن ما ورد فى كتابات توفيق الحكيم وعباس محمود العقاد يمثل أراءهما فى هذا المجال.

رواية الخضوع أو الرضوخ

تصور لنا رواية الخضوع - من موقع نقد المجتمع وفضح سلطويته بأسلوب حذر- الإنسان بوصفه كائنا عاجزاً أمام طغيان السلطات الاجتماعية والسياسية، فلا يجد من خيار له سوى الإقرار بضعفه والامتثال القسرى لمشيئة أعلى من مشيئته. وبذلك تعلن لنا مثل هذه الرواية العربية أن الفرد لا يزال معرضا لمؤثرات الجماعات فى حياته ومصيره ولا يقوى على الخروج عن إرادتها حين تتعارض مع إرادته. وقد عنى نجيب محفوظ عناية خاصة ومنهجية بإبراز موضوعات خضوع الأفراد؛ حتى ليمكن القول منذ البدء إن هذا الاتجاه يطغى فى مختلف رواياته أكثر من أى اتجاه آخر.

وتبلغ "فضيلة" الخضوع أوجها فى ثلاثية محفوظ من خلال علاقة أحمد عبد الجواد (وهو المثال الأكمل للاستبداد الأبوى) بزوجته وأولاده. تطالعنا رواية بين القصرين[٥] بوصف دقيق لعملية فرض الخضوع فتخبرنا أن أمينة، زوجة عبد الجواد، أرادت فى العام الأول من معاشرته "أن تعلن نوعا من الاعتراض المؤدب على سهره المتواصل" خارج البيت، "فما كان منه إلا أن أمسك بأذنها وقال لها بصوته الجهورى فى لهجة حازمة: "أنا رجل، الآمر الناهى، لا أقبل على سلوكى أية ملاحظة، وما عليك إلا الطاعة، فحاذرى أن تدفعينى إلى تأديبك، فتعلمت أمينة، (واسمها دال على استكانتها) من هذا الدرس وغيره مما لحق به أنها تطيق كل شىء - حتى معاشرة العفاريت - ... فعليها الطاعة بلا قيد ولا شرط، وقد أطاعت، وتفانت فى الطاعة حتى كرهت أن تلومه على سهره ولو فى سرها... وظلت على جميع الأحوال الزوجة المحبة المطيعة المستسلمة. ولم تأسف يوما على ما ارتضت لنفسها على السلامة والتسليم،

وإنهـا لتسـتيعد ذكـريات حـياتها فى أى وقت تشاء فلا يطالعها إلا الخير والغبطة ... فإنهـا كانـت ولم تزل الرمز الحى لحدبها على بعلها وتفانيها فى إسعاده" (ص٨-٩). وقـد تم فـى حال هذه المرأة استبطان الخضوع فى أقصى حالاته، فتقول لنا بين القصرين أن أميـنة "دفنـت أفكارهـا فـى أعمـاق نفسـها، ودارتهـا مداراة من لا يطيق أن يعترف بها، ولو فيما بينه وبين نفسه"(ص١٥).

ولـيس مفهـوم هـذه الـروايات لـلمرأة أقل وضوحا ومأساوية، فهى لا تعيش فى حالـة عجـز وخضـوع فحسب، بل يتوقع منها أن ترضى بوضعها فلا تظهر أى تذمر أو شـكوى. وإذا مـا بـدت شـديدة الـثقة بنفسها، كما كان الحال بالنسبة لحميدة - زواية زقـاق المـدق (٦) - فـى مطلـع شبابها، يعمل المجتمع (بما فيه النساء الأخريات) على كسـر شـوكتها. لقـد تمنـت لهـا نسـاء الـزقاق أن تعـيش "فـى كـنف زوج جبار يبيتـها بالضـرب ويصـبحها بالضـرب" (ص٤٣)، فيشـاركن الـرجل الاعـتقاد بوجوب "معاملة المـرأة كالطفل تحقيقا لسعادتها هى نفسها قبل كل شىء "(ص٥٨). حسب هذا المفهوم، يكـون واجـب المـرأة الأول " أن تطـيع، وأن ترضـى مـا دامـت حاجـتها مقضية ورزقها موفورا"(ص٨٢).

أعـتقد أن محفوظـاً أراد فضـح هـذه العقلـية السـائدة، ولكننى لا أفهم لماذا تخلو رواياتـه مـن شخصيات نسائية متمردة؟ ولماذا يصر على أن يبين لنا أن المرأة التى تفشل فـى الحـب والـزواج كـثيرا مـا تلجأ للدعارة مهما كان وضعها الثقافى، فى الوقت الذى نعـرف أن المجتمع يحفل بالنساء المكافحات رغم كل الصعوبات؟

رواية اللامواجهة

وتتمـثل روايـة اللامواجهـة؛أى تلـك التى تحاول شخصياتها الهرب من الواقع بـدلا مـن مواجهـته والعمـل عـلى تغـييره، فـى أعمال روائية منها السفينة لجبرا[٧]، وثرثـرة فـوق النـيل لمحفـوظ. نجد فى رواية السفينة لجبرا أن مفهوم الحب لا ينفصل عـن المفهوم التقليدى للمرأة. تخبرنا لمى نفسها بأنها لا تعتقد أن الرجال يحبون النساء الذكـيات، وتـرد مأسـاتها الخاصة إلى دراستها الفلسفية واستعمالها لذكائها فتقف ندا للـرجل فـى المجـالات الـتى كان ولا يزال يحتكرها. يصر الرجال على أن تظل هدفا أو

موضـوعا جنسـيا، فـيقول أحدهـم، أحبهن جميعا: "جميلات، دميمات، سمر، شقر، هـات ما عندك... أى شيء عليه تنورة... عندما تتفجر الدنيا بكل هؤلاء النساء، أليس من السخف أن نركز علي واحدة منهن دون غيرها؟"(ص٣٨). وتعلن الرواية عجز المرأة فـيقول وديـع عسـاف: "لقـد قـتل صـديقى وأنـا عند رأسه، أعجز من امرأة، أعجز من طفـل"(ص٧١)، كمـا يشـير إلى المـرأة مـن ناحية أخرى: "المرأة فاتنة، غادرة، توقعنا وتنجو هى بجلدها"(ص٥٨).

ومـا نجـده فـى روايـة السـفينة نجـده أيضـا فى رواية ثرثرة فوق النيل لنجيب محفوظ كما أظهرت فى دراساتى السابقة.

هـنا أيضا أنبه إلى أننى أميز بين معتقدات المؤلف وشخصياته الروائية، وهذا ما تم توضـيحه فـى مراسلات بين جبرا وبينى، وأنا أوافقه كليا على أنه لا بد من التمييز بـين المؤلـف وشخصـياته وبين تشخيص حالة اللامواجهة فى المجتمع وبين موقفه هو شخصيا من هذه الظاهرة.

رواية المجابهة والتمرد الفردى

وربمـا يمكـن أن يقـال بـأن الـرؤية عـند جـيل الروائـيين الذيـن تكـون وعـيهم الاجـتماعى والسياسـى مـنذ الخمسـينيات قـد تغـيرت بفعـل الـتحولات التاريخية فى مخـتلف المجـالات (كقـيام إسـرائيل عـلى أنقاض المجتمع الفلسطينى، وخيبات الأمل بعـد نشـوة الحصول على الاستقلال، وقيام الثورة المصرية والثورة الجزائرية، وانبثاق الطـبقة المتوسـطة بوصـفها قـوة سياسـية مـن خـلال الانقلابـات العسـكرية، واستمرار التبعـية للغرب... إلخ). نفترض نتيجة لهذه التحولات فى الواقع والوعى، أن نزعات التوفـيق والخضـوع، قـد تقلصـت وبـدأت تنتشـر النزعة النقدية التمردية فى الكتابات العربـية. ويجـب أن يكـون قـد رافـق ذلـك ظهـور الفـرد المـتمرد الـرافض لاسـتبدادية السـلطات الاجتماعـية والسياسية، فبدأت تتكون نزعات التصادم والمواجهة والتساؤلية الاستكشـافية من خلال الدخول فى حوار متوتر مع الذات والآخر والمجتمع، كما يبدو من خلال الروايات التى كتبت فى هذه المرحلة من قبل الجيل الجديد.

ولكنـنى أجـد مـثل هذا النزوع فى روايات الروائيات أكثر مما أجده فى روايات

الروائيين، فأذكر خاصة ليلى بعلبكى فى رواية أنا أحيا، وسحر خليفة التى تسلك فى رواياتها (الصبار، عباد الشمس، لم نعد جوارى لكم، يوميات امرأة غير عادية، باب الساحة، الميراث) طريقا لم يسلكه سوى عدد قليل جدا من كتاب وكاتبات فلسطين، وهو طريق التمرد الفردى خارج المؤسسات والمنظمات، فتسعى إلى قول الحقيقة بشجاعة وغضب مشحون بالتوتر. تشمل فى تساؤلها المقدسات، ولاتتردد فى التعرض لمؤسسات "الثورة" ورموزها وقياداتها. تعرى طبقية العائلات البارزة، وجشع البرجوازية الجديدة الصاعدة من مثقفين وسياسيين وحقائق "الناس اللى فوق" و"الناس اللى تحت". و تكشف ما خفى من مقولات الثورة والمقاومة والصمود ، وتظهر زيف الذكورية. تبدأ رواية عباد الشمس[٨]، بالتأكيد على تمردها الفردى بالتساؤل: "من وضع الأضواء وحدد لها نظاما؟ ذوو العقول البليدة هم الذين يصدقون. أنا لا أصدق ولهذا أقطع الشارع متى أريد. أنا حرة. أقطع الشارع متى أريد ولا أنتظر ضوءا منهم. أصنع ضوئى بنفسى". ولسحر خليفة موقفها الواضح الرافض لمفاهيم الرجولة وللثقافة الذكورية، وترفض أن يكون الرجل ولى أمرها؛ فالرجل العربى "مازال مريضا، منفصما منقسما يرغب فى شىء ويطبق آخر... مشدوداً إلى الماضى ويتغنى بالمستقبل"(ص١٩)، وتدمج بين قضية تحرير الوطن وتحرير المرأة.

هذا الدمج هو تماما ما تناولته رواية باب الساحة، فالمرأة قبل أن تكون رمزا لفلسطين هى إنسان يرفض الظلم والقهر. ومهما كان احترامها للانتفاضة وتعلقها بها،فإن وطنيتها لا تمنعها من رؤية الحقيقة كما هى، وأن تعبر بغضب عن هذه الرؤية دون تردد وخوف. وبشجاعة مماثلة تعلن فى رواية الميراث(١٩٩٧) أن فى اتفاقية أوسلو ضياع التاريخ الفسلطنيى وانتهاء أمره وخروجه على الإرادة الفلسطينية. كانت لهم أحلامهم وآمالهم وانتفاضتهم ليكتشفوا فجأة وفى ظل "السلطة الفلسطينية" أنهم بلا ميراث، فقد سيطرت الوصولية والمصالح الخاصة فوق مصلحة الوطن. وبذلك ساد إحساس مرير باليتم الفاجع. هنا أيضا يحدث ربط بين فجيعة الوطن ومأساة المرأة فى مجتمع ذكورى متخلف. وكما فى كل قبيلة هناك "رأس واحد والكل قطيع".

رواية التغيير الثورى

إن رواية التغيير الثورى، كما أحددها هنا، ربما لم تكتب بعد، أقول ذلك ليس لأننى أفكر بمقتضى نموذج مثالى بعيد المنال، بل بحسبان أن ملامح مثل هذا النوع من الرواية لا تزال فى حالة تكون بطيء، وقد يحدث انحسار فيها أو عودة عنها ولكن الأحوال والعلاقات التى أدت إلى ظهورها فى الأصل ما تزال قائمة. ومن الواضح أن هذه الرواية ثورة على الواقع لا تصوير حيادى له. والثورة تبدأ فى علاقات القوة والاستغلال أولا، عكس ما يقول به نجيب محفوظ تماما، "الثورة عند الأديب تبدأ فى قلبه أولا، وفى تفاعله مع الناس ثانيا" (٩).

فى رأيى أن رواية التغيير الثورى نتاج فنى، ينبثق عن رؤية جديدة شاملة للمجتمع والإنسان، فتحمل فى طياتها العناصر والملامح الآتية :

١- إنها تصور المجتمع فى حالة تناقض وصراع وليس فى حالة انسجام وتوازن وتكامل، خاصة فيما يتعلق بالطبقات التى يتكون منها وبالقوى الخارجية المهيمنة. ولذلك تركز على البحث فى علاقات القوة والاستغلال، وتقف إلى جانب المضطهدين والمقموعين فى التاريخ.

٢- إنها تصور الإنسان فى حالة اغتراب فى علاقاته بالمجتمع والنظام والمؤسسات بما فيها خاصة مؤسسات الدين والعائلة، ولكن ما يميزها عن روايات الخضوع واللامواجهة والتمرد الفردى أنها تسلك طريق الصراع من ضمن حركات اجتماعية فى محاولة لتجاوز حالة الاغتراب. ولذلك يكون الصراع (على الأقل فى صلب الرواية وفى حالة بعض شخصياتها) من خلال حركات ثورية، فلا تقتصر المواجهة على التمرد الفردى الغاضب.

٣- إنها ترفض الثقافة السائدة، وتتمسك بالثقافة المضادة من مواقع الطبقات الشعبية والجماعات والشعوب المسحوقة والجماعات المبدعة.

٤- إن هاجسها الأساسى هو الخلاص المجتمعى وليس الخلاص الفردى فحسب.

٥- إنها تجمع فى آن معا بين الذاتية والموضوعية أو بين الداخل والخارج متآلفين.

٦- لا تقتصر ثوريتها على النظام السياسى بل تنطلق فى جوهرها من ثورة اجتماعية

أعمق وأشمل، فتحمل مفاهيم جديدة لكل الموجودات والكائنات. ولذلك تشمل فى نقدها المؤسسات الاجتماعية بما فيها مؤسسات العائلة والدين التقليدية.

٧- تعنى عناية خاصة بالشكل الفنى، من حيث إنه ينبثق بعفوية وصدق عن التجربة الإنسانية فيغنيها، بدلاً من أن يفرض عليها فرضا من خارجها، أو أن يكون مجرد لعب تقنى يغنى الكاتب عن الاهتمام بالقضايا الكبرى.. ولهذا ليس هناك نموذج روائى جاهز موروث ومتعارف عليه مسبقا، فالشكل الفنى الثورى ينبثق انبثاقا عفويا عن التجربة ذاتها وجدلية العلاقات. وبما أن هناك ثورة على الثقافة السائدة، نتوقع فى هذا المجال ثورة ضد الأشكال التقليدية. فإذا كانت الرؤية ثورية، كذلك تكون الأشكال والأساليب والتعابير واللغة الفنية. وكما تعنى بالشكل الفنى، فإنها تعنى بقضية تحرير المرأة والتحرر الاجتماعى بشكل عام.

ليست هذه العناصر والملامح، وربما غيرها لائحة من التوصيات والمقاييس الصارمة، كما لو أننا بصدد التمسك بعقيدة فنية جامدة. إننا بصدد الحديث عن رؤية ثورية منفتحة، تتمثل بنسب متفاوتة فى أعمال روائية عربية معاصرة، نشير لبعضها هنا باقتضاب لمجرد الرغبة فى إعطاء أمثلة محددة، تعمق من فهمنا لما نقصده برواية التغيير الثورى، بالمقارنة بالأنواع الروائية الأخرى التى تناولناها سابقا.

هنا يجدر بنا أن نميز بين مصدرين من مصادر رواية التغيير الثورى، وإن كان من الصعب الفصل بينهما: يتمثل المصدر الأول فى أعمال روائية تنطلق فى الأساس من منظور نقدى اجتماعى إنسانى وحس حدسى فنى إبداعى، كتلك الأعمال التى كتبها يوسف إدريس وعبد الرحمن منيف وإدوار الخراط وصنع الله إبراهيم ومحمد برادة وإلياس خورى وحيدر حيدر وبهاء طاهر وكتاباتى شخصيا. أما المصدر الآخر فيتمثل فى بعض أعمال كنفانى وإميل حبيبى ولطيفة الزيات وحنا مينة والطاهر وطار وغالب هلسا ورضوى عاشور التى تبرز فيها مواقف أيديولوجية واضحة بالإضافة إلى منظور النقد الاجتماعى.

كذلك يجدر بنا أن نميز بين أعمال روائيين ينتمون إلى مجتمعات أو بلدان خبرت ثورات شعبية وحروب تحرير؛ فلسطين والجزائر، وأعمال روائيين آخرين

ينـتمون إلى بلـدان لم تختـبر ذلـك كبقية البلدان العربية. في ضوء هذا التمييز أرى أن أعمـال إمـيل حبيـبى وغسـان كنفانى ومحمد ديب وكاتب ياسين وأسيا الجبار والطاهر وطار تتضمن رؤية ثورية مختلفة عن تلك التى تتضمنها أعمال حنا مينة وعبد الرحمن الشرقاوى ويوسف إدريس وغيرهم.

مـرة أخـرى أكرر أن هذه الملامح والتميزات ليست مقاييس صارمة نهائية بقدر مـا هـى مؤشـرات فـى اتجـاه حصـول رؤيـة ثورية. ولأننا نعد الأدب الثورى فى حالة تكـون، يكـون مـن الصـعب الاتفاق حول لائحة بأسماء محددة لكتاب ثوريين وروايات ثوريـة دون أن تختلف الآراء حولها اختلافا بينا وحادا. ولا شك فى أن أية محاولة من هذا النوع ستجابه بكثير من التساؤلات والاعتراضات.

أمـا الجوانـب النفسـية والاجتماعـية للـثورة فتنعكس فى روايات أسيا الجبار، الـتى ولـدت باسـم فاطمـة الزهـراء (١٩٣٦)، والـتى رأت أن تكـون شـاهدة لما يدور فى أعمـاق الجزائـر والجزائـريين (أو بالأحرى الجزائريات)، مركزة على تأثيرات الثورة بوضـع المـرأة وسـعيها المريـر للـتحرر؛ فقـد رأت فـى حـرب الـتحرير عـاملا مهما فى الـتحرر الاجـتماعى والنفسـى، وأوضـحت طبيعة الصراع بين العصرنة والتقاليد خاصة فى حياة المرأة. وقد اهتمت بأن تتناول هذه الأمور مستفيدة من تجاربها الخاصة.

يغيـب الـبعد الـثورى الاجتماعى (فيما عدا الحديث المباشر عن الصراع الطبقى) فـى أعمـال الـروائى السـورى حـنا مـينة. رغـم موقفـه الـثورى السياسـى فـى رواياتـه الكـثيرة، نـلمس نـزعة تقلـيدية تتجـلى فـى مفاهيمه الاجتماعية، وخاصة فى نظرته لـلمرأة وفـى أسـلوبه الكـتابى، وهـو مـا يذكـرنا بالعقاد وتوفيق الحكيم أحيانا. تتكرر صـورة المـرأة السلبية، وتغيب الصورة الإيجابية فى معظم إن لم نقل فى جميع أعماله، فقـد ورد فـى روايـة الثـلج يـأتى مـن الـنافذة أن هناك شبها بين المرأة والنوم من حيث الـدلال؛ فـ "كلاهما تطلبه فينأى وتتركه فيقبل"[١٠]، وأنه للمرأة فى طبيعتها "تأر فى عـنق آدم مـنذ خطيـئة حـواء الأولى"(ص٧٤). وهـناك فى رواياته تعابير أكثر سلبية لا تستحق الذكر وإن أشرت إليها فى دراساتى الأخرى.

وعـلى العكـس مـن ذلـك، نجـد أن عـبد الـرحمن منـيف قدم صورة إيجابية عن

المـرأة؛ عـندما يقـول إلياس فى رواية الأشجار واغتيال مرزوق، "السر الوحيد الذى لم أكتشـفه أبـدا هـو المـرأة"، تقـول لـه عمـته: "أنـت تحـتاج إلى امـرأة تـلمك"، ويجيبه منصـور: "المـرأة ليسـت سـرا. الـرجل هـو الذى يحاول أن يجعلها كذلك – وكأنه يلتذ بلعبة القطة والفأر"[11].

رواية الحداثة وما بعدها: تعدد الأصوات والنصوص

إن روايـة الحداثـة ومـا بعدها نص مفتوح على كافة الاحتمالات والآفاق، ومنها أفـق المسـكوت عـنه، مـتعددة الأصـوات ومسـتويات اللغة، متداخلة المكونات الداخلية والخارجـية والأجـناس الأدبـية، فينصـهر فـيها الواقعـى الملموس بالخيال والتاريخى بالأسـطورى. وهـى رواية تحررية تجمع بين الجد واللعب الفنى، فيندمج فيها الشكل بالمضـمون والمضمون بالشكل، وقد يلتقيان أو لا يلتقيان حسب سياق الكتابة نفسها. ومن أوجه تحررها أنها لا تقبل قواعد تفرض عليها من الخارج ومسبقا، وهى استفزازية لا يقبـلها العقـل التقلـيدى. ويـأتى تحرر النص من القواعد السلطوية أشبه ما يكون بتوق الإنسـان الحديـث لـلتحرر مـن كافة السلطات السياسية والاجتماعية والفنية.وفى مثل هـذه الـرواية يتخـبط الإنسـان بـين أمـواج الحيرة والتساؤلات، ومن أسباب ذلك نزعة التشـديد عـلى الفـرد، والتأكـيد عـلى الذات، والرغبة فى التفرد، والاختلاف، وسلوك طرق لم تطأها قدم، والتردد فى طرح القضايا الكبرى.

رغم كل تحرر رامة فى رواية رامة والتنين، لإدوار الخراط، فإن لها نظرة ذات توجـه تقلـيدى لـلمرأة رغـم مـا فـيها مـن نـزوع تحـررى. تقول وهى التى لها أنوثتها الخالصـة: "لا أعـرف كـيف أقيم علاقات بالنساء. لاشىء مشترك بيننا. لا أستطيع، لا أسـتطيع حقـا، أن أدخل فى حديث عن الموضة ووصفات الأكل وأنواع الكريمات ومشاكل الخدامـين والفسـاتين وسـيرة الأخريات...طول عمرى لا أستريح مع النساء"(ص١٩٦). ولكـنها تعـترف فـى سياق آخر، وهذا مناسب للرجل: "أنا امرأة، وأحتاج إلى الحب. المرأة تجف وينالها عطب، إذا لم تحب، إذا لم تصنع الحب"(ص٢٥٥).

وتخـوض روايـتا الرحـيل بـين السـهم والوتـر(١٩٧٩) تجارب خاصة فى علاقة المـرأة بالرجل، ويحتد الصراع العقلى والنفسى بين علاقات الاقتناص، التى أرمز إليها

بالسهم، وعلاقات النمو الإنسانى من خلال الحب المتبادل، الذى أرمز إليه بالوتر أو الموسيقى. وأكتشف من خلال الكتابة أن علاقات الاقتناص هى السائدة فى المجتمع العربى، وحتى فى صفوف أهل اليسار والتقدم فيحدث صراع مع الذات فى سعى محبط للتحرر من التقاليد وتجاوز الواقع. لا يكون الصراع سهلا، بل يظل محتدما ومفتوحا فى بدايات الرواية كما فى نهاياتها، مما يظهر أن الرجل فى المجتمع العربى لم يتمكن على الأغلب حتى الآن أن يتحرر فى نظرته إلى المرأة ودورها فى الحياة العامة.

ويتخذ التحرر الاجتماعى والنفسى شكلا آخر فى رواية إنانة والنهر فتحتل المرأة مركزا رئيسيا، بدءا من التخلى عن الاسم الذى أطلق عليها فى الطفولة وهو "إيمان"، واستبداله باسم "إنانة"، ملكة السماء والأرض فى أسطورة سومرية. اكتشفت أنها كى تكون سيدة مصيرها، وتلك هى أزمتها، لا بد لها من أن تضع أسسا جديدة لحياتها، وأن تختار الطريق التى تريدها لنفسها. وفى بحثها لم تعرف إذا كان وعيها الجديد قد تكون حين بدأت تتمرد على السلطات التى تتحكم فى حياتها وتعمل على تدجينها أو على العكس، بدأ تمردها حين تكون لها وعى خاص بذاتها وعلاقاتها بالناس والعالم.

أكتفى فى هذا البحث بهذه الإشارات السريعة والمقتضبة، هى كما قلت جزء من دراسة أوسع فى طريق الإعداد، إلى جوانب محددة فى النظرة إلى المرأة كما تنعكس فى نماذج مختلفة من الرواية العربية. وأجد أنه لا بد لى فى الختام من تقديم تفسير، ولو باقتضاب يفرضه ضيق الوقت المحدد فى الندوة، لعدم تمكن الروائيين العرب بدرجات متفاوتة من التحرير من المفاهيم التقليدية للمرأة ودورها فى المجتمع. أظن أن الرجل العربى لا يزال يعانى من تخوف مما قد يمثله تحدى تحرر المرأة من تصدع وخلل فى مفهومه للرجولة، فهى ولزمن بعيد رجولة هشة تتسلح بالاستبداد والعنف الجسدى. ثم هناك تحد آخر للرجل العربى؛ أن دخول المرأة الحياة العامة ومشاركتها فى مختلف جوانب الحياة فى هذه المرحلة الانتقالية من تطور المجتمع العربى المعاصر يقتضى إعادة توزيع الأدوار؛ وهو ما يشكل تهديدا لمصالح الرجل ويضطره للتنافس مع المرأة التى كثيرا ما تخبرنا القصص الشعبية أنها تفوق الرجل ذكاء. ولذلك نجد الرجل يشير إلى المرأة الذكية بأنها قوية ويصف ذكاءها بالمكر والخداع.

بعد هذا العرض المقتضب، بسبب ضيق الوقت، والذى سبق أن تناولته فى الكثير من التفصيل فى دراسات سابقة، وسأعمل على تطويره فى المستقبل، أعود إلى سؤالى فى مطلع هذا البحث، وهو: هل تختلف الرواية العربية الحديثة فى نظرتها إلى المرأة عن حكايات ألف ليلة وليلة وأساطير الجزيرة العربية ؟

أترك الجواب لمن يهمه أو يهمها الأمر، وأكتفى بتساؤل قد أتناوله فى المستقبل: هل تستطيع الرواية العربية الحديثة أن تتوقف عن أن تكون شريكا فى عملية قتل المرأة وعزلها ؟ بل هل لها من دور فى عملية تحرر المرأة بعد هذا الزمن الطويل الحافل بالظلم؟

الهوامش

١- راجع دراستى: "نحو نظرية علم - اجتماعية للرواية العربية"، مواقف، العدد ٦٩- خريف ١٩٩٢، وكتابى المقبل: "المجتمع العربى فى القرن العشرين: بحث تغير الأحوال والعلاقات"، (تحت الطبع)، ويتوقع صدوره ربيع ٢٠٠٠.

٢- توفيق الحكيم، عودة الروح، القاهرة، مكتبة الآداب، د.ت، ج١،ص٢١٠،ج٢، ص ١١٨.

٣- عباس محمود العقاد، سارة ، القاهرة، د.ت.

٤- عبد الكريم غلاب، دفنا الماضى، الرباط : مطبعة الرسالة، ط٤" د.ت.

٥- نجيب محفوظ، بين القصرين، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠.

٦- نجيب محفوظ، زقاق المدق، القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٥.

٧- جبرا إبراهيم جبرا، السفينة، بيروت: دار النهار، ١٩٧٠.

٨- سحر خليفة، عباد الشمس، القدس، ١٩٨٠.

٩- جمال الغيطانى ، نجيب محفوظ يتذكر، القاهرة: أخبار اليوم، ١٩٧٠، ص٨.

١٠-حنا مينة، الثلج يأتى من النافذة، بيروت : دار الآداب، ١٩٧٩.

١١-عبد الرحمن منيف، الأشجار واغتيال مرزوق، بيروت: دار العودة، ١٩٧، ص ٥٨.

المرأة والإبداع
فى دولة الإمارات العربية المتحدة

عبد الإله عبد القادر

توصيفات عامة عن التجربة الإبداعية للمرأة الإماراتية

مقدمة

على الرغم من أن هذا التجمع الذى يضم نخبة من المفكرين والمبدعين من مختلف الأقطار والأمصار، تجمعوا هنا فى القاهرة بمناسبة مرور مائة عام على إصدار المفكر العربى الرائد "قاسم أمين" لأول كتاب عن حرية المرأة فى هذا القرن الذى نودع نهاياته، غير أنى لن أتحدث عن حرية المرأة وصراعاتها الاجتماعية وحقوقها وإعادة التوازن لمجتمع فقد هذا التوازن منذ قرون.

موضوعى هو إبداع المرأة، وتحديدا فى دولة الإمارات العربية المتحدة، وأيضا فى هذا الباب لن أتحدث عن إبداعها من جانب نقدى بقدر ما سألقى الضوء على تجربة المرأة فى هذه البقعة من الوطن العربى، وسأقدم قراءة لواقع هذه التجربة عبر البعد التاريخى والاجتماعى والإبداعى، وبروز تجارب نسوية حققت مكانا لها بين تجارب الإبداع فى الوطن العربى.

ولابد أن أشير فى هذه المقدمة إلى أننى لست من الذين يعتقدون أن هناك أدبا نسويا خارجا عن الأدب العام، وأجد أن تجربة المرأة الأديبة أو الشاعرة هى فى قدرتها عن التعبير عن همومها الدقيقة المرتبطة جدليا بطبيعتها البيولوجية، وبالتالى طبيعة تكوينها والمتغيرات الجذرية التى تمر فى مراحل نموها أو تسلسل حياتها اليومية أو من رهافة إحساسها ورقّة شعورها، وسهولة تأثرها بأى حالة إنسانية، وهذا بطبيعته لا يشكل عاملا أو يشكل عوامل تدعونا لأن نؤكد على أدب نسوى بقدر ما يندرج هذا الأدب وهذه الأساليب فى إطار التجربة الإنسانية العامة للأديب أو الشاعر

بغض النظر عن جنسه، وإلا فإن تجربة نازك الملائكة، أو فدوى طوقان، أو لميعة عباس عمارة، أو غادة السمان، أو سلوى بكر، وغيرهن يشكلن تجربة نسوية بحتة هي بالنتيجة لن تشكل إلا حالة محدودة في إطار الجنس الأنثوي فقط.

التجربة الإبداعية النسوية فى الإمارات

سأختصر مقدمتي بدون التطرق إلى واقع الإبداع النسوي العربي أو طبيعة المجتمعات وتاريخ المبدعات والشاعرات والأديبات العربيات اللواتي تركن بصماتهن الإبداعية تحديا لمجتمعاتهن، وتجارب الرجل الإبداعية، وسأدخل مباشرة في الحديث عن إبداع المرأة الإماراتية التي شكلت ظاهرة في مجتمع الإمارات كمًّا في عددهن، ونوعا فيمن برزت متجاوزة تجربة العديد من الأدباء الإماراتيين. وقد شكلت تجربة المرأة الإماراتية ظاهرة فعلية حيث تشكل نسبة عدد كاتبات القصة لمجموع كتاب القصة أكثر من ٤٢٪[(١)]، ولظاهرة الأدب النسوي المتميزة في الإمارات أهمية كبيرة بالنسبة إلى تجارب المرأة الأدبية في الأقطار الأخرى؛ وذلك لعدة عوامل لعل من أهمها:

١- أن دولة الإمارات دولة فتية لم يتجاوز عمرها ثلاثة عقود، إذ تأسست عام ١٩٧١ بضم إمارات صغيرة كانت منقطعة عن العالم، ومحجمة سياسيا واقتصاديا عبر سلسلة من صراعات مع مختلف الحملات الاستعمارية التي استولت على منطقة الخليج ومنها الإمارات حمايةً لمصالحها التجارية والاستعمارية في منطقة الشرق، وتأمين خط الملاحة ما بين بومبي والبصرة استكمالا لخط تجارتها عبر العراق لأوروبا.

إن الكثيرين من الكتاب يعتبرون أن اكتشاف النفط في الإمارات هو العامل الأساسي لنهضتها التي عرفناها على كافة المستويات، ولكنني أجد أن اكتشاف النفط لم يكن إلا عاملاً مساعدا فقط على هذه النهضة؛ لأن النفط موجود في العديد من الأقطار التي تعتبر فقيرة جدا الآن. والواقع أن النهضة الحالية ارتبطت بتأسيس الدولة وقيام الاتحاد عام ١٩٧٢ بينما اكتشف النفط عام ١٩٥٩ في أبو ظبي، وأن الانطلاقة الأساسية لعصرنة المنطقة وبنائها وتنميتها قد بدأ مع تأسيس الاتحاد عام ١٩٧١ كما أسلفت،

ومع قيام الدولة وضعت الأطر الدستورية والقانونية لعدد من السياسات التى انتهجها الاتحاد، وعلى ضوء ذلك فإن متغيرات عديدة صاحبت قفزة واسعة فى ظل المجالات والحقول، هذه القفزة لم تحقق كل هذا البناء الأسطورى للدولة فحسب، بل ولدت معها أسئلة، ظلت هى أسئلة المثقف حتى الآن، بل تحولت إلى معاناة بين الحلم وبين الإنسان ذاته ابن بيئته المنقطعة المعزولة، وابن قبيلته وهو يرى أن كل شيء من حوله ينمو ويتسع ويتناثر، وموجات مختلفة من البشر تغزو المطارات الضخمة التى أعدت لاستقبال هذا الغزو من البشر بكل ما يحملون من واقع يمتد إلى عاداتهم وقيمهم التى هى بالضرورة لا تتناسب مع المثل والقيم القائمة حينذاك.

إن انبثاق دولة الإمارات لم يكن الهدف منه وحدة سياسية فحسب، بل من نتائجه توفير العوامل الأساسية فى تنمية بشرية هائلة بدأت نتائجها فى السنوات التالية لتأسيس دولة الاتحاد، خاصة أن دستور الإمارات كفل توفير الفرص إضافة إلى تأكيد القيم والأخلاق والالتزام، مع توفير فرص التعليم والرعاية الشاملة للمجتمع، وتقول الدكتورة موزة غباش تأكيدا على ما ذهبت إليه: إن نصوص الدستور توضح أن مهمة قيام الاتحاد كانت أكبر من مجرد خلق كيان سياسى، بل كانت محاولة لخلق الإطار التنظيمى والقانونى لدولة تستطيع أن تنطلق من عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى العمل من أجل رفاهية الإنسان وتقدمه، ولعل ذلك هو السبب الذى يؤكد أن حركة التنمية الحقيقية فى الإمارات، التى أوجدت فعلا دولة الإمارات، لم تبدأ مع اكتشاف البترول، ولكنها بدأت بعد قيام الاتحاد عام ١٩٧١"(٢).

٢ - أن مجتمع الإمارات قديماً وحديثاً هو مجتمع ذكورى مازالت فيه سلطة الذكر هى السائدة، وأن الرجل مازال هو السيد وهو السلطة المقدسة التى تستحوذ على كل الحريات دون السماح للمرأة أن تمارس حقوقها الإنسانية، على الرغم من أن العديد منها قد منحتها لها الشرائع السماوية. وكأى مجتمع ذكورى عربى فإن أغلب العوائل تفضل إنجاب الذكور على الإناث، وفى مجتمع قَبَلى كالإمارات مازالت النظرة قائمة عند البعض على تفضيل إنجاب الذكور، عند الرجل والمرأة على حد سواء؛ وذلك ناتج عن عدة عوامل لا تختلف كثيراً عما يحتكم عليه فى

المجتمعات العربية الأخرى. وتجد الدكتورة موزة غباش أن هذا التفضيل ناتج عن العامل الاقتصادى[٣]، لكنى أضيف عوامل أخرى إلى هذا العامل الأساسى مثل: التباهي والمكانة الاجتماعية، والنظرة المتدنية للمرأة والخوف من العار، وقد انعكس ذلك على عادات وتقاليد المجتمع حتى وصل التميز فى هذا المجتمع إلى أن العديد من العوائل تخفى المولود وجنسه عن الجيران والأهل والأقارب؛ خوفاً من حسد المولود الذكر، أو يخفون جنس المولودة الأنثى عن الأب[٤].

٣ - لقد عانى مجتمع الإمارات قبل اكتشاف النفط من شظف العيش، فإلى جانب البيئة القاسية التى تجمع ما بين صحراء رملية قاحلة وجبلية، ترتبط من جانب آخر بالبحر، وطقس حار جدا مع ندرة الأمطار وفقدان الأنهار الجارية مما أدى إلى أن يكون اقتصادها فقيرا وبسيطا يعتمد على ركائز محدودة أبرزها صيد الأسماك والرعى، وبعض الحرف اليدوية البسيطة، وتجارة اللؤلؤ التى تشكل ٨٥ ٪ من اقتصاد المنطقة، ولكن هذه التجارة كانت تنتكس متأثرة بالمناخ السياسى الدولى وصراعات العالم وحركة الاقتصاد، بل انتكست إثر اكتشاف اللؤلؤ الصناعى فى اليابان، وسيطرة الهند على التلاعب بأسواق الاستيراد والتصدير فى حينها، لقد كان مجتمعا فقيرا. تقول الدكتورة موزة غباش عن اقتصاد هذه الفترة: "هذا الاقتصاد كان أقرب فى خصائصه إلى الاقتصاد المعيشى الذى لا يوجد فيه فائض اقتصادى، فقد كان الناس يعملون من أجل استمرار الحياة، لذلك فقد كان المجتمع يتسم بالسمات التقليدية مثل سيطرة العلاقات القبلية والسلطة الأبوية والخضوع لسلطان العادات والتقاليد، وتدنى وضع المرأة"[٥].

٤ - النظرة المتخلفة تجاه المرأة التى كانت سائدة فى مجتمع الصيد قبل مجتمع النفط حددت إبداعات المرأة كثيرا، كما حددت دورها الحياتى والاجتماعى، وعلى الرغم من أن الدولة عند نشوئها خلقت فرص عمل جديدة وحياة تختلف عما كانت عليه بالنسبة لأحوال المرأة ووظيفتها الاجتماعية وفى دورها العملى، وفتحت أمامها أبوابا واسعة من التعليم اللامحدود، إلا أن المرأة ظلت تعانى من محدودية المشاركة فى اصطدامها بتحديد غير معلن لممارسة حقها فى العمل، بل

تحـددت فـى أطـر معيـنـة أمامهـا خطوط حمراء ينبغى ألا تتخطاها[٦]، ورغم ذلك فـإن مؤشـرات جديـدة بـدأت تظهـر فـى مهـن لم تكن تزاولها من قبل، بل بدأت تنتشـر فـى دوائـر مخـتلفة بمـا فـى ذلك دوائر الشرطة والجيش إضافة إلى دوائر الـثقافة والتعلـيم والصحـة، لكـن المحدوديـة ظلـت قائمـة لا بمـا يكفلـه دسـتور الإمـارات إنما فى تطبيقه من قبل المجتمع ذاته ورغم وصول المرأة إلى مركز وكيل وزارة.

البعد التاريخى

لقـد تأخـر ظهـور العديد من أجناس الكتابة الأدبية والفنون بشـكلها العام فى مجتمع الإمــارات، وفى قراءة سـريعة للخريطة التاريخية لهذه الفنون والكتاب فإننا نـدرك حداثة التجربة، وإذا ما اسـتثنينا الشعر بأشكاله المختلفة (الفصيح - العامى- النـبطى) لأسـباب سنذكرها فى هذا السياق، فإن ظهور المسرح مثلا قد تأخر إلى نهاية الخمسـينيات وتحديـدا عـام ١٩٥٩[٧] فـى الشـارقة بمسرحية (وكلاء صهيون) وكان قد كتـبها حيـنذاك صـاحب السـمو الشيخ الدكتور سلطان بن محمد القاسمى عضو المجلس الأعـلى حـاكم الشـارقة، وكذلـك مسـرحية أخـرى فـى د ى عنوان (الإسلام والتعاون) لمؤلفهـا جمعة غريب[٨]، وكانت هذه هى الإرهاصات الأولى للمسرح فى الإمارات. وكان المـنعطف الأول عـام ١٩٦٣ إثـر مجـىء الفـنان العـراقى واثـق السـامرائى[٩] الذى أسس حـركة مسـرحية اعتـبرت أساسا لانطـلاق مسـرح الإمارات المعاصر وأعقب ذلك مجىء العديـد مـن المسـرحيين العرب الذين ساهموا فى بناء حركة المسرح فى الإمارات ابتداء مـن زيـارة زكـى طلـيمات ثم صقر الرشود من الكويت وإبراهيم جلال من العراق اللذين شكلا المحطة الأكثر توهجا فى تأسيس هذا المسرح الوليد[١٠].

أمـا فـى القصـة القصـيرة فـإن عـبد الله صـقـر أحمد هو أول من أصـدر مجموعة قصصـية كاملـة بعـنـوان الخشـبة (٧٣-٧٤) وقـد صـودرت المجموعـة مـن الرقيب فى حيـنها وأعـيدت طباعـتها مؤخـرا فـى بيروت، ولكن سبق "الخشبة" محاولات عديدة كانـت تنشـر فـى مجلات الأندية وفى مجلة رئيسية كانت تصدرها بلدية دبى عنوان أخبار دبى، كانت الرحم الأول للمحاولات الجنينية للكتاب الذين أصبحوا الآن روادا،

وقد بدأت هذه الفترة فى حوالى منتصف الستينيات ١٩٦٨/١٩٦٩[١١]، ومن هؤلاء الرواد فى الكتابة القصصية: (على عبيد - مظفر الحاج مظفر - محمد على المرى - عبدالعزيز خليل - عبد الحميد أحمد)[١٢]، ومن ثم جاء العديد من الكتاب أمثال: محمد المر - على أبوالريش - عبد العزيز الشرهان - مريم جمعة فرج - ظبية خميس - شيخة الناخى التى تعتبر الرائدة الأولى فى هذا الحقل من الكاتبات، حيث كتبت قصتها المعنونة (الرحيل) عام ١٩٧٠[١٣]، وفازت بجائزة وزارة الشباب عام ١٩٧٢، وصدرت كمجموعة فى وقت متأخر عن اتحاد كتاب وأدباء الإمارات[١٤]، وتعتبر قبل عبد الله صقر، لكن ميزة الأخير أن مجموعته القصصية أول مجموعة تصدر فى دولة الإمارات، وكذلك أصدر أول ديوان شعر بعنوان (اغتراب فى زمن مسلوب)[١٥].

أما أول رواية صدرت فى دولة الإمارات فقد أجمع الباحثون على أن رواية (شاهندة) لراشد عبد الله وزير الخارجية الحالى هى الأولى فى الدولة عام ١٩٧٢ أعقبها رواية (دائما يحدث فى الليل) عام ١٩٧٤[١٦] لمحمد غباش، ولم ينشرها فى حينها إذ أصدرها فى وقت لاحق أيضا، ثم جاءت روايات على أبو الريش وعلى محمد راشد، وفى هذه الفترة ظهرت أولى محاولات رسوم الكاريكاتير وكان من بين أهم رواد هذا الفن كل من الفنانين خليفة غالبى وكاظم محمد سعيد[١٧].

ورغم أن المسرح قد سبق بقية الآداب فى تسجيل حضوره إلا أن العنصر النسائى ظل بعيداً عن المشاركة للفترة من نهاية الخمسينيات حتى بداية السبعينيات. وفى هذه الفترة سجلت المرأة الإماراتية حضورها المتميز فى المسرح، فظهرت مجموعة من الفنانات اخترقن الحواجز الاجتماعية وتحدين كل المثل والقيم والعادات المحافظة التى اتسم بها مجتمع الإمارات فى تلك الفترة، وكان من أهم الأسماء التى ظهرت حينذاك: موزة المزروعى - رزيقة الطارش - ومن ثم رئاسة عبد الرحمن - مريم سلطان - ريحانة التمرى - شادية جمعة - عايدة حمزة - سميرة أحمد - غصن سالم - مريم سيف - موزة سعيد - منى حمزة[١٨] وغيرهن كثيرات. لكن الريادة الأولى كانت لشادية جمعة ومنى مبارك عام ١٩٧٢، وقد سافرتا مع فريق الشباب إلى ليبيا لتمثيل الإمارات فى مهرجان الشباب العربى الثانى فى مسرحية غلطة أبو أحمد[١٩].

أمـا الشعر فإن الإمارات شأنها شأن أى جزء من الوطن العربى عرفت الشعر منذ أن بـدأ عـرب مـا قـبل الإسـلام الشـعر، وعلقـوا نوابـغ قصائدهم على الكعبة الشريفة، فالشـعر ديـوان القبيلة، والشاعر إعلامها ورمزها وفخرها. والمنطقة كانت تمثل بيئتين متجاورتين الصحراء والبحر، وفـى كليهما كان الشاعر يصدح بقصائده، فالنهام على السفينة والربان وكـل البحارة عـزاؤهم التغـنى بـالعودة إلى الأحباب، ولم يكن لغير الشعر أسلوب نبطه وعاميته وفصيحه. ولعلنا هنا نشير إلى أسد البحار الربان أحمد بن مـاجد الـذى قـاد فاسـكو دى جامـا عـبر ممرات الخليج العربى- بحر العرب والمحيط الهـندى، وخلف لنا كنوزا من علم البحار وهموم البحارة عبر أشعاره وأراجيزه، ولكن فـى القـرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عرفت الإمارات شعراء كبارا لم تعرفهم ساحتنا الأدبـية حيـنذاك؛ لانقطـاعهم عـن بـؤرة الضـوء فـى دمشـق وبـيروت وبغداد والقاهـرة، شـعراء سميـتهم فـى قـراءة سـابقة بشـعراء الحـيرة نسبة إلى قرية الحيرة الـتابعة لإمارة الشارقة والقريبة من إمارة عجمان. وأذكر منهم على سبيل المثال الشاعر سـالم بـن عـلى العويـس المولـود عام ١٨٨٧م وتوفى عام ١٩٥٩م[٢٠] ويعتبر شعره موازياً للكـثير من شعراء تلك المرحلة، ومن ثم توالد فى هذه المنطقة بالذات شعراء كبار مثل: خلفـان بـن مصبح المولود فى الحيرة ١٩٢٣م وتوفى عام ١٩٤٨م وترك لنا عددا كبيرا من الشـعر الفصـيح[٢١]، وصـقر القـاسمى وسـلطان بـن عـلى العويـس[٢٢]، وحمـد العويس، ومـبارك الـناخى، والعقيـلى، وكـثيرون غيرهـم يشـكلون بمجموعهم الرعيل الأول من شعراء الإمارات.

ولكن الملفت للنظر، أن أحدا من الباحثين لم يسجل لامرأة ريادة فى الشعر حتى ظهـور ظبـية خمـيس عـلى الرغم من أن ظبية لا تمثل تاريخاً بعيداً فى حركة الإبداع، وهـى مـن جيل الشباب الذين تشكلوا مع قيام الدولة ومساهمتها فى الكتابة، لكنها فى زمـن تأخـرت عـن مـبادرات العديد من الشباب فى حقلى القصة والشعر والمسرح؛ لذا، فحـتى طبـيعة تجربـتها كانت حديثة ومتأثرة بمدارس الحداثة، بل إنها بدأت كاتبة قصة قبل أن تكتب الشعر لاحقاً.

لماذا تأخر ظهور المسرح والكتابات الإبداعية بشكل عام؟

سؤال يطرح نفسه عند كل مدخل بحثى فى حركة الإبداع، وهنا لابد من الإشارة إلى أن عوامل تأخر ظهور فنون المسرح والكتابات الإبداعية متقاربة فى بلدان الخليج تقريبا، بل إن العوامل هى ذاتها التى تنطبق على تأخر المسرح مثلما القصة أو الرواية أو الكتابات الأخرى، ويمكن أن نوجزها هنا كإشارة دون الغوص فى البحث فيها؛ لأن الغرض هنا إحاطة القارئ بها استكمالا لهذه القراءة.

- طبيعة المجتمع الذى كان سائدا وهو مجتمع رعوى، وفى السواحل يعتمد على صيد الأسماك واللؤلؤ أو التنقل فى الصحراء بحثاً عن الماء، وهذه الحرفيات لا تشكل مجتمعاً قائماً، فمعظم سكان المنطقة يضطرون للسفر والإبحار الطويل بحثاً عن اللؤلؤ فى مغاصاته، وقد كان لقيام دولة الاتحاد الدور الأساسى فى انفتاح المنطقة وإجراء التغييرات الكاملة للمجتمع الذى انتقل من مجتمع بدائى بسيط إلى مجتمع عصرى وعلمى ومتحضر ومنفتح على ثقافات وأسواق وأجواء العالم بأسره.
- تأخر ظهور التعليم النظامى واعتماد المنطقة على تعليم الكتاتيب التى كان يقوم بها بعض المتطوعين من الشيوخ الذين كانوا يفدون من نجد أو من الزبير فى جنوب العراق، وقد تأخر ظهور التعليم، فلم يكن فى كل دولة الإمارات حتى ستينيات هذا القرن سوى ثلاث مدارس نظامية أو شبه نظامية (الأحمدية – الفلاح – التيمية)[٢٣].
- كان لانقطاع المنطقة عن العالم وعدم وجود طرق مواصلات تربطها بالعالم الخارجى من أهم عوامل تأخر ظهور الإبداع وكذلك غياب الصحافة والمجلات والمطابع بشكل عام، إلى جانب ضعف الاقتصاد، إذ كان اقتصاداً ضعيفاً يعتمد على وسائل الإنتاج البسيطة والبدائية، وانقطاع طرق المواصلات والاتصال مع العالم، إضافة إلى أن المجتمع القبلى السائد حينذاك لا يسمح لغير الشعر بالسيادة الإعلامية والمخاطبة.

الإبداع والمرأة

لعل من البديهيات أن المرأة العربية لم تظهر كمبدعة إلا فى النصف الثانى من القرن العشرين مع الاحتفاظ بالاستثناءات التى قرأناها فى تاريخنا الأدبى القديم والحديث، إذ لم يشكل نتاج المرأة فى هذا التاريخ حجماً نوعياً وكمياً فيما أنتجه

الرجل عبر كل العصور التى مرت بأدبنا وفنوننا، وإذا ما ذكر التاريخ بعض المبدعات فإنهن يشكلن استثناءات ليس إلا[٢٤].

أما فى الخليج العربى، فقد تأخرت ظاهرة الأدب النسائى حتى الستينيات، فى حين تأخرت المرأة بالظهور فى المشاركة بالإبداع الأدبى والفنون عامة بدولة الإمارات إلى بدايات السبعينيات حينما ظهرت شيخة الناخى ككاتبة قصصية معتمدة على مكانة أبيها الاجتماعية مبارك الناخى وريادته كشاعر معروف فى الخليج وانفتاحه الفكرى على الآداب وأهميتها، رغم أن شيخة الناخى من مجتمع محافظ جدا وهى امرأة محافظة فى سلوكها وحياتها وكتاباتها، امرأة محجبة ومربية فاضلة تشهد لها ساحة التربية والتعليم فى الإمارات مثلما تشهد لها كتاباتها وريادتها فى هذا الحقل. ورغم كل ما ذكرنا من ظروف قد لا تساعد فتاة فى تلك المرحلة التى كانت الإمارات تمر بها أن تسلك درب الأدب وتدرك مهنة الكتابة، خاصة أن المجتمع كان ينظر إلى المرأة نظرة دونية أسوة بكل المجتمعات العربية فى مثل هذه الفترات التى مرت بمجتمعاتنا، لكن كما تقول د. ثريا العريض: "ليس هناك مجتمع يحرم على المرأة أن تعبر كون الماء جزءا من تكوينها، فليس هناك مجتمع نجح فى منع المرأة من الإبداع"[٢٥].

كانت شيخة الناخى هى التحدى الأول للمجتمع الذى ينكر على المرأة حقوقها، ومنها التعبير عبر طبيعة فطرية منحها الخالق، لذا فقد كان الصوت النسوى الأول ينطلق مع القصة وليس مع الشعر الذى ظل على ما أظن مكبوتاً عند عديد من المبدعات، وربما مات كثير من إبداعهن لأنهن لم يتمكنّ من التحدى، وظلت قصائدهن سرًا إلى أن ظهرت متحديةٌ أخرى جمعت القصة والقصيدة فى آن واحد هى الشاعرة القاصة ظبية خميس.

ولكن بعد فترة ليست قصيرة على ظهور شيخة الناخى، أى بحدود النصف الثانى من السبعينيات، فى نفس الوقت تزامن ظهور فتيات من الإمارات على المسرح بحدود عام ١٩٧٢؛ إذ ظهرت شادية جمعة ومنى مبارك لتشتركا فى تمثيل مسرحية (غلطة أبو أحمد) وتسافرا إلى ليبيا للمشاركة فى مهرجان الشباب وتمثيل دولة الإمارات فى هذا المهرجان[٢٦] إلا أنهما لم تتواصلا مع تطور المسرح فى الإمارات،

وانقطعتا عن النشاط الفنى منذ فترة طويلة، فى حين أن المرأة الإماراتية ظلت بعيدة عن الفن التشكيلى حتى بدايات الثمانينيات بظهور بعض الفنانات التشكيليات، مثل: نجاة مكى، ومن ثم فاطمة لوتاه التى تعيش خارج الإمارات، وميسون صقر القاسمى التى جمعت ما بين الشعر والفن التشكيلى.

لقد تأخرت المرأة الإماراتية فى احتلال موقعها فى خارطة الإبداع الفنى والأدبى نسبة إلى زميلاتها فى الأقطار العربية لأسباب عديدة ذكرنا بعضها، إذ تشمل المنطقة جميعها وتنال من الإبداع بشكل عام. وكانت المنطقة قد خضعت لهذه العوامل القسرية التى ذكرناها فى مقدمة هذه الدراسة إضافة إلى أسباب تتعلق بالمرأة ذاتها وأهميتها.

إضافة إلى تأخر ظهور التعليم النظامى بشكل عام فى دولة الإمارات إلى حين قيام الدولة عام ١٩٧١، فإن المرأة حرمت من هذه الفرص المحدودة أيضاً، ولم تنل المرأة الكثير من اهتمام العائلة والمجتمع بتعليمها، لكن سرعان ما استطاعت أن تخرج من الشرنقة التى حيكت حولها وتحقق حلمها وتواصل تعليمها حتى مراحل الدراسات العليا. وبرغم ذلك فإن الفرص ظلت محدودة لا بحكم القانون الذى منحها حق التعليم ولكن بحكم العرف والتقاليد التى حددت وحجّمت هذا الحق القانونى، ولم تهتم العديد من العوائل بتعليم المرأة، وإن ازدادت نسبة التعليم فى السنوات العشر الأخيرة.

الوضع الاقتصادى الضعيف الذى كانت تعانى منه المنطقة سبب آخر لتأخر إبداع المرأة، فحوصرت أحلامها فى التعليم إلى إبقائها فى البيت؛ لتقوم بتلبية الحاجات الضرورية، وتساعد الأسرة على اجتياز محنة الفقر، ولكنها فى نفس الوقت كانت تتحمل كل مسئوليات العائلة بغياب رب الأسرة فى سفرات الغوص الطويلة أو فى غيابه لأغراض العمل خارج المنطقة بحثا عن الرزق.

وأيضا النظرة الدونية للمرأة فى المجتمع والتى حصرت دورها فى الإنجاب وتربية الأطفال وتلبية رغبات الرجل السيد فى الدار وخارجه وتحجيم حتى المهن التى كانت تمارسها داخل المنزل، ورغم ذلك فما إن أتيحت الفرصة للمرأة لأن تكسر

طـوق سـجنها وبعـد أن نالـت الفرصـة الأولى فـى التعلـيم حتى كانت السباقة للظهور، والأغرب من كل ذلك ظهورها فى أكثر البؤر الاجتماعية محافظة.

وإذا كـان عـبد الله صـقر هـو رائـد القصـة فـى الإمـارات بإصداره أول مجموعـة قصصـية (الخشـبة) عـام ١٩٧٥، فـإن شـيخة مـبارك الـناخى هـى الرائدة الأولى لا فى دخـول المـرأة عالم القص فى الإمارات فحسب والسباقة فى النشر على صفحات الجرائد والمجـلات مـنذ عـام ١٩٧٥، بـل فـازت بالجائزة الأولى فى أول مسابقة نظمتها الدولة بعد التأسيس عام ١٩٧٢، ورغم ذلك فلم تنشر مجموعتها القصصية إلا فى التسعينيات.

منعطفات وبدايات

تشـكل مساهمة المرأة فى ساحة الإمارات الأدبية نسبة كبيرة من مجمل النشاط. وقـد بـرزت العديـد مـن الكاتـبات والشـاعرات لا فى السنوات الأخيرة فحسب بل منذ بدايـات ظهور الأجناس الأدبية المختلفة، وتبلورت هذه الصورة بعد قيام دولة الاتحاد عـام ١٩٧١ وشـكلت المـرأة وأدبهـا ظاهـرة بارزة فى السنوات العشر الأخيرة، وامتدت مسـاهماتهن وغطـت معظـم الأنشـطة، وقـد منحـت هـذه الظاهـرة المـرأة دورا إيجابـيا ورئيسـيا فـى الحياة الثقافية، بل إن نسبة ظهور أديبات جديدات فى هذا الوسط كانت أكبر بكثير من ظهور أقلام ذكورية شابة وجديدة، وقد نتج عن هذه الظاهرة أن تشكلت فـى الإمـارات ولأول مـرة فـى مـنطقة الخليج (رابطة أديبات الإمارات) وانضوى تحت لافـتة الـرابطة النسـوية الأدبـية عـدد كبير من الأديبات، وفى أجناس الأدب المختلفة فضـلاً عـن تواجدهـن فـى المؤسسـات والمـنظمات الأدبـية والثقافـية العامة، بما فى ذلك اتحـاد كـتاب وأدباء الإمارات. واستطاعت هذه الرابطة أن تنظم وترعى الأديبات وتوفر لهـن مكانـا محترمـا يمارسـن فـيه نشـاطهن ويواظبن على المجىء إليه وينظمن أنشطة مخـتلفة ونوعـية، إضـافة إلى مجلـة دوريـة خصصـت لأدب المرأة تصدر دون تدخل من خارج إطار هذه المنظمة النسوية[٣٧].

أمـا فـى الإطـار الـتاريخى، فكما ذكرت فى فقرات سابقة من هذا البحث كانت الـريادة والسـبق لـلمرأة فى الكتابة والنشر حتى قبل قيام الدولة، وكان للأديبة شيخة الـناخى السـبق والـريادة فـى النشـر؛ لكونهـا أول كاتـبة فى الإمارات تمارس الكتابة

والنشر معاً، ورغم ظروف حياتها وتقاليد عائلتها المحافظة فإنها سجلت الريادة لنفسها بتشجيع من والدها أحد أهم شعراء الفترة التنويرية في الإمارات المرحوم مبارك الناخي. ولعلنا نختلف نقديا حول ما أنتجته هذه الأديبة لكننا نتفق على هذه الريادة المحسوبة لها، والتي شجعت العديد من بنات جيلها لممارسة الكتابة دون أن يؤثر الحجاب أو العادات والتقاليد المحافظة على هذه المساهمات، وتتابع بعدها ظهور العديد من الكاتبات وفي مقدمتهن: القاصة مريم جمعة فرج، وسلمى مطر سيف، وأمينة عبد الله أبو شهاب، وظبية خميس التي بدأت ككاتبة قصصية ثم اقتحمت عالم الشعر. وفي خضم هذا الظهور الضخم للعنصر النسائي برزت من بينهن أيضا ليلى أحمد التي بادرت بإصدار ثاني مجموعة قصصية على مستوى الإصدارات في الإمارات بعد الخشبة لعبد الله صقر، وأول مجموعة لكاتبة كانت بعنوان " الخيمة والمهرجان[٢٨] في النصف الثاني من السبعينيات.

كان انتشار الصحف والمجلات عام ١٩٧٩ من بين أهم العوامل التي ساعدت على ظهور هذا الجيل من الكاتبات، وقد سبق ذلك الاعتماد على نشرات الحائط التي كانت النوادي الرياضية تهتم بها تنشيطا للبراعم التي كانت تظهر على بساطتها، إلا أن ظهور أول مجلة منتظمة في دبي أصدرتها بلدية دبي بعنوان (أخبار دبي) ثم جريدة الاتحاد ٦٨/٦٩ كانت منعطفا هاما احتوت كل المواهب التي تتشكل للمستقبل، وأصبحت أخبار دبي هي النافذة الوحيدة للمواهب الكتابية نساء ورجالا إلى أن ظهرت بقية المجلات والصحف اليومية، فشكلت منعطفا جديدا في الحياة الثقافية وساعدت كثيرا على ظهور مجموعة الكتاب والأدباء كان من بينهم عدد كبير من الفتيات اللواتي سرعان ما أخذن الصدارة وشكلن بمجموعتهن الرعيل الأول بعد المحطة التي ظهرت بها شيخة الناخي كما أسلفت في صدر هذا البحث.

شكلت (شيخة الناخي – مريم جمعة فرج – سلمى مطر سيف – أمينة عبد الله بوشهاب – ليلى أحمد – نجوم الغانم – وظبية خميس) الرعيل الأول من أديبات الإمارات، ولم يكن بينهن من الشاعرات سوى نجوم الغانم، وظبية خميس التي بدأت بالقصة ثم كتبت القصة والشعر معا، وقد ظهرن تباعا في فترة ضيقة جدا قد يصبح

معهـا الفصـل بيـنهن صعباً جـداً، فأعمـارهن مـتقاربة وتجربـتهن متقاربة وبدايتهن مـتقاربة أيضـا، ومن ثم جاء من بعدهن جيل آخر ما بين شاعرة وقاصة وباحثة (فاطمة محمـد – رؤى سـالم – هالة معتوق – فاطمة السويدى – سعاد الريمى – ابتسام المعلا – عائشـة البوسميـط – صـالحة غـابش – السماء الزرعونى – خيرية ربيع – ميسون صقر القـاسمى – كلثم الشيبانى – الهنوف – سارة النواف – سارة الجروان – فاطمة الصايغ – مـريم سـالم – د. مـوزة غـباش، وأخريات كثيرات لست هنا بمهمة تعدادهن، إنما الإشـارة إلى كـثرتهن كدلالـة، وتشـكيلهن لجـيل جديـد من المبدعات قد لا يكون هناك اخـتلاف كـبير بيـنهن فـى الـتجربة وفـى الطـروحات، كما يصعب أيضا تصنيفهن إلى أجـيال لـتقاربهن فى الأعمار والتجربة، ولا يفصل بين ظهورهن فترات زمنية بعيدة، فمجمـوع السـنوات من ظهور الكاتبة الأولى عام ١٩٧٠ ونحن فى عام ١٩٩٩، غير ثلاثة عقـود ليسـت كافـية لهـذا التصـنيف الذى يحمل الدقة فى الفرز الفنى والزمنى وتطور التجربة، خاصة أن الرائدة الأولى مازالت تعيش وهى فى عمر ليس كبيرا جدا.

وإذا مـا اسـتثنينا بعـض تجـارب الكاتـبات اللاتـى يشـكل ظهورهـن ريـادة فى الإبـداع، وصنفنا أعمالهن تصنيفات قد لا تتناسب والرؤى النقدية المعاصرة، فإن ظاهرة الأدب النسـوى فى الإمارات التى بدت بارزة فى عقودها الثلاثة الماضية لم يكن متخلفا أو مختلفا عن طبيعة الأدب العربى وتطوراته ومنعطفاته ومتغيراته فى البلدان العربية الأخـرى، ولم يظهـرن حـتى فـى بدايات تكوينـهن كأديبات ثانويات أو متخلفات، بل بـدأن بـالظهور والكتابة وهن يطردن عن كتاباتهن تهمة البدايات المتواضعة أو سطحية الـبدايات وفقرها، وأن معظمهن يحملن وعيا متميزا وإبداعا واضحا فى مجمل التجربة الإبداعـية التى تشكلت عبر أكثر من عقدين من الزمن، بل إن معظمهن قد تلقين تعليما جامعيا وبعضهن أكملن إلى مراحل التعليم العالى[٢٩].

أهمية تجربة الكتابة النسوية فى الإمارات

لقـد شـكلت أديـبات الإمـارات ثقـلاً كمياً ونوعياً فى مجموع الإنتاج الأدبى على مـدى ثلاثـة عقـود مـن عمر التجربة الأدبية، وقد شهدت هذه العقود الثلاثة تحولات وتغـيرات فـى مجـتمع الإمـارات ولّـدت العديـد مـن الإشـكالات والصـراع الاجتماعى،

وولدت هذه المرحلة أسئلتها المشروعة أيضا وكانت المرأة فى مقدمة الذين تصدوا لكل هذه التغيرات ومحاولة صياغة الأسئلة مثلما البحث عن إجابات. وكانت الكلمة نثرا أو شعرا واحدة من أهم الوسائل التى حملتها المرأة للتعبير عن ذاتها وبالتالى مجتمعها، خاصة أن هذه التحولات استهدفت تغيير البنية الاجتماعية التحتية التى هى بالأساس العائلة، والمرأة هى المسئولة الأولى عن هذا النسيج العائلى الذى طاله التغيير وفق سياسة الانفتاح الاقتصادى والطفرة المدنية. ومثلما كانت المرأة فى مجتمع ما قبل النفط هى المسئولة والراعية لأسرتها فى غياب الرجل فى رحلات البحر الطويلة أو فى سفرات التجارة التى تمتد أشهوراً عبر البحر كوسيلة وحيدة للمواصلات، فإن المرأة فى هذا العصر أصبحت هى المسئولة أيضا عن أسرتها بغياب معظم الرجال عن البيت بسبب يوم العمل الطويل الذى رسمته الحياة المعاصرة اللاهثة وراء المكاسب المادية التى فرضها مجتمع الإمارات الاستهلاكى الجديد، ورغم ذلك فإن التهميش مازال قائماً لدور المرأة ولاستلابها الحرية المنصوص عليها حتى فى الشرائع الدينية.

تقول الدكتورة موزة غباش: "إن الحوار بين جاهلية الأمس حيث تنعدم فيها أية كرامة للمرأة وتغيب أية اعتبارات إنسانية لها، وبين جاهلية اليوم التى هى أكثر *قسوة من جاهلية الأمس لاعتبارات عديدة أبرزها أن جاهلية الأمس كانت فى مجتمع تنعدم فيه أسباب العلم والمعرفة فكانت تمثل قصوراً فى الفكر، بينما خطورة جاهلية* اليوم فى أنها آخر ما توصل إليه إنسان هذا القرن من إبداعات فى مجال التكنولوجيا وفى مجال الإساءة للمرأة وتحويلها إلى سلعة فاقدة لحرية الاختيار.. إن ما حققته المرأة أثناء الحرب الباردة فقدته تدريجيا فى زمن العولمة"[٣٠].

من هنا تنطلق إلى أن المرأة الأديبة أكثر قدرة فى تحسس الجرح سواء فى مجتمع ما قبل النفط أو مجتمع العولمة والانفتاح، وهى بالتالى من خلال إحساسها المرهف وانتمائها وتشكيلتها الفسيولوجية، إضافة إلى تعليمها ووعيها أصبحت قادرة على التعبير عن ذاتها ومجتمعها متجاوزة النظرة الدونية لها حتى فى مجتمع العولمة من قبل شريحة كبيرة من الرجال المتسلطين على المجتمع كون (الرجال قوامون على النساء). ووسط محاولات هذه الشريحة المتسلطة لإيقاف هذا التيار النسائى القوى

الذى أصبح ظاهرة يعبر من خلال الكتابة عن أخطاء هذه الشريحة مثلما يقدم صورا أخرى متممة شاملة للمجتمع، إذن فإن أدباً يتجاوز فعل تهميش شريحة قوية مستعدة ومسلحة بالمنوعات فى مجتمع محافظ مازال يؤمن بهذه المنوعات - يجعل هذه المساهمة تمتلك شرعيتها وأهميتها وتميزها، رغم أن المرأة قد دخلت فعلاً إلى عجلة الحياة اليومية وانهرست فى الاستهلاك اليومى للإنسان.

وتتميز التجربة النسوية فى الكتابة أيضا كونها تنبثق فى أوساط مازالت تعانى من تفشى نسبة الأمية لا بين المرأة فحسب، بل بين المجتمع عموما، مما يجعل دور الإبداع النسوى أكثر صعوبة فى اقتحام مواقع وحدود الأمية والوصول إلى عقل المرأة بشكل عام ليشكل هذا الإنتاج الإبداعى بمجموعة حركة مضادة لتفشى الأمية وليحد من نشره فى رئة المجتمع وشرايينه.

ويمتلك أدب المرأة أهمية إضافية أخرى؛ لأننا مازلنا فى الإمارات فى دور تراكم الإنتاج *الفنى والأدبى، وأن مراحل النضج والمخاض مازالت لم تتشكل بأبعادها* الكاملة، مما يجعل عملية *التراكم ضرورية فى انتظار لحظة الولادة الحقيقية التى من* المتوقع عند عديد من الدارسين أنها ستأتى من هذه المنطقة، خاصة وكما أسلفت، فإن أدب المرأة بدأ متماسكا ومتوازيا مع التجربة العربية لا على مستوى الإنتاج النسوى فحسب بل والتجربة العمومية معا، إضافة إلى ما سبق فإن طبيعة المرأة الحساسة وجوهرها يشكل كائناً مبدعاً وخلاقاً ومعطاءً، هى أرض أعطت وتعطى عبر ملايين السنين دون توقف، بل إن كل عباقرة العالم هم جزء من نسيج امرأة هى الأم، وهى الحبيبة المعشوقة، والأخت والزوجة، والابنة، وهى تتميز بحس وجدانى رقيق ووجدان فنى حساس، وطبيعة رقيقة ، والرسول الكريم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، وصفها بأجمل وأبدع صورة، حينما قال فى حديثه القدسى: "رفقا بالقوارير" وبالتالى فإن قارورة العطر أكثر من غيرها فى نشر الروائح الجميلة فى الحياة، وهى بالتالى قادرة على القيام بهذا الدور الإنسانى الكبير عبر الكتابة فى إطار كل هذه المواصفات.

إن المرأة الكاتبة وهى تحاول تجاوز قهر الرجل والمجتمع معا للوصول إلى عالم

الكتابة السحرى هى أكثر من غيرها شعورا بالمعاناة، والأكثر تحمسا لكسر هذه القيود دون السقوط فى ممنوعات المجتمع ومحرماته قادرة على تفجير المكبوت والكتابة عما لا يطرحه غيرها من خلال أعماقها فى إطار اللاوعى، وهى تصل بعيدا وإلى عمق مساحات تصبح عسيرة ومستحيلة على الرجل من الوصول إليها، متجاوزة بذلك كل الضغوط والممارسات الاجتماعية التى تواجهها بالكتابة الإبداعية، مع علمنا مسبقا أنها لا تستطيع أن تتجاوز الخطوط الحمراء التى رسمها المجتمع، وإن كانت بعض الكاتبات العربيات استطعن الخروج عن هذه الخطوط، لكن المرأة الكاتبة ظلت حتى الآن محافظة على موقفها من هذه الخطوط على الرغم من أن بعضهن استطعن الاستفادة من فنون التعبير الأخرى: كالاستعارة والرموز والتشظى؛ للوصول إلى تلك الحالات التى لابد من طرحها كمسائل إنسانية بحتة. يقول الباحث عبد الفتاح صبرى فى هذا الصدد: "إن الضغوط الاجتماعية التى مازالت سائدة تصنع من عالم المرأة الذاتى عالما مفعما بالمشاعر والأسرار، ولذلك فإن كتابات وإبداعات أنثوية تقتحم هذه المشاعر والأسرار ستكون غنية بالتجارب وثرية بالقيم التى يمكن أن تكون بداية إصلاح ما بين قطبى المجتمع وبداية لتحرير المرأة من النظرة غير السوية، ولتضع قدمها على أول الطريق ومن خلال الإبداع الذى يستطيع سبر غورها ووجدانها"[٣١].

الأبعاد المشتركة فى تجربة الكتابة النسوية

مما لا شك فيه أن لكل أديبة أسلوبها الخاص وطروحاتها وكتابتها وتميزها عن غيرها من الأدباء أو الأديبات، إلا أن هناك أبعاداً مشتركة يتلمسها القارئ والناقد عند عديد من الكاتبات ، وقد جاءت هذه الأبعاد نتيجة طبيعية لمعايشة كل أديبة لمواقفها وإن اختلفت زوايا المعايشة إلا أنهن جميعا تلقين دهشة التغيير السريع والمفاجئ، وجميعهن يعانين من نفس الأسباب والعوامل التى يعانى منها مجتمع الإمارات، وبالتالى فإنهن بنات بيئتهن، ويرتبطن بماضيهن وتقاليد مجتمعهن وعاداته ومحاذيره وصراعاته، فهن إذن من نسيج واحد وإن اختلفن فى الوعى ومدى الحرية المتاحة لكل واحدة منهن، ودرجة الثقافة وطبيعة الانتماء الطبقى والاجتماعى، لذا فإن التقارب والتمايز يأتى من درجة ارتباط كل واحدة بما أسلفت من عوامل وأسباب.

والملاحظ أيضاً أنه ليس الكاتبات فقط تتقارب كتابتهن، بل إن أدباء الإمارات أيضا يتقاربون فيما يطرحونه ويشتركون مع المرأة الكاتبة فى هذه الطروحات، يقول بدر عبد الملك: "الملاحظ أنه لدى كتاب القصة فى الإمارات موضوعات متقاربة، مادتهم واحدة، لوحتهم واحدة، معاناتهم واحدة، ربما الألوان والريشة هى المختلفة"[٣٢] ولعلنا لا نبالغ هنا فى تعميم هذه الظاهرة على كتابة الخليج العربى وأن نتلمس ذلك فى معظم الطروحات للعديد من الكتاب والكاتبات.

لعل من أهم هذه السمات المشتركة الارتباط بالبيئة المحلية وخاصة فيما يتعلق بالبحر بكل ما فيه من جماليات وكوابيس وعواصف وتراث وخيرات وويلات، خاصة حينما يرتبط البحر بالتراث، ويعتمد عليه التراث الشفاهى لدرجة أنه يصبح قاسماً مشتركاً عند كل الأدباء مع تفاوت نسبى بين تجربة وأخرى، لكن الأساس بين الارتباط الوثيق والجنينى بالتراث والبيئة كمعادلتين موجدتين دائما فى الكتابات النسوية خاصة والأدب الإماراتى عامة، ولعلنا نتلمس ذلك فى كتابات سلمى مطر سيف ومريم جمعة فرج وأسماء الزرعونى[٣٣].

ومن الملاحظ أيضا أن الكاتبات فى الإمارات لم يستطعن تجاهل الدهشة الأولى فى التغيير الذى طرأ على مجتمع الإمارات والتحولات الكبيرة التى استهدفت البنية التحتية للمجتمع وسرعان ما تغير شكل الحياة ووتائر إيقاع الحياة اليومية وتغيرت جغرافية الأرض وتعددت الجنسيات والأديان والحضارات بمجىء الآلاف من الوافدين الذين يختلفون جذريا عما كان سائدا فى مجتمع متوازن وبسيط يعتمد على طبيعة حياة بسيطة وعلاقات اقتصادية واجتماعية متواضعة. لذا نرى انعكاس هذه المتغيرات فى معظم كتابات المرأة المعنية بهذا التغيير التى عانت منه كونها الركن الأساسى للعائلة المستهدفة فى التغيير والتى تصدعت العائلة نتيجة ذلك، ولا أريد أن أضرب مثلا فهذا العامل نجده متكررا بأشكال مختلفة عند كل تجربة إماراتية نسائية ورجالية وبطروحات مختلفة باختلاف زوايا التناول.

إن أسئلة مشتركة تطرحها كتابات المرأة الإماراتية - بمشكلة العمالة الأجنبية الوافدة وانعكاس ذلك فى إطار العلاقات الإنسانية بين الرجل والمرأة واتجاه كثير من

الشباب إلى الزواج من أجنبيات؛ مما يولد إشكالية اجتماعية أمام المرأة بشكل عام فى هذا المجتمع الجديد تدركها الكاتبة الإماراتية لتعكسها فى كتاباتها خاصة فيما يتعلق بهذه الإشكالية وزيادة نسب العنوسة فى مجتمع الإمارات ونتلمس هذا الجانب فى كتابات كل من شيخة الناخى وابتسام المعلا ومريم جمعة فرج وسعاد العريمى. أما البعد القومى فلم ينفصل عن وعى الكاتبات بشكل عام، ومعظمهن ارتبطن بهذا البعد الذى تميزت به سعاد العريمى عن غيرها بطروحاتها عن فلسطين دون فقدان هذه الطروحات فى كتابات أخرى لعدد من الكاتبات، بل إن العديد من الكاتبات يملكن وعيا قوميا وإنسانيا وشعورا واضحا بصراعات طبقية وتميزات عنصرية، وخير من يطرح هذه التساؤلات مريم جمعة فرج وسعاد العريمى. وقد أدركت كاتبة الإمارات بوعى كامل ممارسات المجتمع تجاه المرأة فانعكست ظاهرة استلاب المرأة والنظرة الدونية لها فى هذه الكتابات عبر نساء مظلومات يعانين من الأمرين فى حين تشترك معظم الكتابات بالاعتماد على الخراريف، فبالرغم من أن فن القصة العربية جاء من خارج الوطن العربى وتشكلت التجربة العربية عبر التأثير المباشر للتجربة الغربية، فإن القصة فى الخليج والإمارات بالذات قد تأثرت أيضا بالتجربة العربية وللعديد من الكتاب العرب أثر واضح فى هذه التجربة، لكن التجربة النسائية لا تعانى من فراغ فالحكايات الشعبية والخراريف منتشرة فى الإمارات وقد شكلت بدايات التراث الشفاهى لما سميناه بعد ذلك بفن القص، فالخراريف كما نطلق عليها محلياً (جمع كلمة خروفة) قد شكلت البنية الحكائية أو الحدوتة أو الجذر الأساسى فى تشكيل التجربة القصصية اللاحقة، يقول بدر عبد الملك: "توجد فى الإمارات الخروفة إذ تأخذ الرواية بناصية الحديث/ الحكائى وهى تطوف عوالم الخيال، لقد كان الفرق الوحيد بين هذا النمط وخلافة عن القصة القصيرة ليس فقط مضمونه وشكله وإنما اعتماد الثانى على الكتابة"[٣٤].

ومن الملاحظ أيضا أن مساهمة المرأة الشعرية ظلت محدودة بعدد محدود لأسماء من الشاعرات اللواتى يكتبن بالفصحى، فى حين اتجهت العديد من الشاعرات المعاصرات إلى الشعر العامى والنبطى بعد أن اهتمت منظمات عديدة بهذا النمط من

الشـعر، وامتلك قاعدة شعبية كبيرة عبر أنشطة جماهيرية وإتاحة فرصة نشر واسعة، وشاركت المرأة فى هذا الشعر بأسماء مستعارة.

ومـن الأبعـاد السـلبية التى لم تشكل ظاهرة حتى الآن هو توقف بعض الكاتبات عـند حـدود التجربة الأولى وتحددت تجربتهن بتحديد دورهن الاجتماعى وتجربتهن الحياتية، فالإبداع لن يتحقق دون إبحار فى أعالى البحار، وأن المياه الضحلة تبقى غير صـالحة للعـوم والمغامـرة. إن تهمـيش دور المـرأة عند البعض همش كتاباتـهن أيضا، فى حـين أن نسـاء كاتـبات أخـريات قـد تجـاوزن هـذه الحـدود إلى عـوالم الإبـداع بطلاقـة وحـرية، فـى حـين توقفـت بعـض المـبدعات تمامـا وخـرجن من دائرة الضوء بعيدا عن صخب الكتابة.

الجزء الثانى

قراءات ناقصة لنماذج مختارة من إبداع المرأة فى الإمارات

قراءات متحيزة

هذه القراءات التى أقدمها فى الجزء الثانى من هذا المبحث، ليست قراءات نقدية تعتمد منهجا نقديا ما، إلا إنها قراءات لعدد مختار من الكاتبات والشاعرات اللواتى أثبتن حضورهن الإبداعى من لحظة ولادتهن الأدبية، وحافظن على مستواهن، قد نكون مختلفين معهن، وقد لا نتفق مع ما يطرحنه، أو لا نتفق مع هذه القراءة، إلا أننا بالضرورة سنتفق أنهن ظواهر ثقافية فى ساحة مازالت بكرا تعد بالعطاء أكثر مما أعطت.

قد تتسم هذه القراءة بالإعجاب أو التحيز للكاتبات، وأنا هنا أعترف أننى متحيز أولا للكاتبات اللواتى أتناول أعمالهن فى هذه القراءة، وثانيا أنا معجب بأعمالهن رغم أننى أملك نقاط الخلاف لكنى وجدت أن أؤجل نقاش نقاط الخلاف وأن اذهب إلى الإجماع على حضورهن الثقافى فى بلادهن، ولا أريد أن أبالغ وأقول فى إبداعهن وسأترك الناقد الآخر ليحقق هذه الموازنة، وقد لا تجرح شهادته كونه لن يكون متحيزا كما أنا عليه. كما أنى أعتبر هذه القراءة ناقصة؛ لأنها لن تشمل كل جوانب الإبداع لكل نموذج.

سأتناول بعض أعمال كل من صالحة غابش وميسون القاسمى كشاعرتين بينهما علاقات عديدة فيما تطرحانه، وكذلك سلمى مطر سيف ومريم جمعة فرج وكلتاهما من جيل واحد وهما مازالتا تشكلان الصدارة فى القصة الإماراتية لا على مستوى حدود الأدب النسوى بل على مدى الخارطة الأدبية الأوسع والأشمل، أما ظبية خميس فلأنها ظاهرة ثقافية إيجابية فى الحياة الثقافية فى الإمارات، وهى تجمع ما بين القصة والشعر والدراسة والترجمة، وقد استطاعت أن تلغى المسافات بين هذه الأجناس وظلت

منذ ظهورها وحتى الآن تتمرد على كل السائد، فى انتظار حلم جديد مازالت تحلم به، ولابد من الاختلاف مع ظبية، ولكنى وحسب تجربتى سرعان ما نلتقى معها فى نفس الإطار ولكن من زاوية أخرى.

صالحة غابش

تطرح أسئلة لتبحث عن إجاباتها دون جدوى

شاعرة تبحث عن إجابات وتكتب بالدم وتبكى قبل أن تصرخ، قال عنها الناقد الدكتور سهيل إدريس فى ندوة لتقييم ملف الأدب فى الإمارات الذى أعددته وقدمت إليه ونشرته الآداب البيروتية، إنه لم يفهم ما تطرحه صالحة غابش على الرغم من أنها شديدة الوضوح خاصة للقارئ الذى يستطيع أن يمسك بزمام اللغز الذى تكتب عنه صالحة غابش، إذ سرعان ما تشرع كل الأبواب أمامه، فهى واضحة تماما دون تسطيح خاصة فى مجموعتها البكر (بانتظار الشمس)، ولكنها تستعمل الرموز مثل غيرها من شعراء العصر وتوظفه بذكاء جميل وسط قصيدة متنوعة بأساليبها ممزوجة بأحاسيس عميقة صادقة.

والغربة هاجس وهمٌ عند صالحة غابش سواء فى مجموعتها الشعرية الأولى (بانتظار الشمس) أو بالثانية (المرايا ليست هى).. فى الأولى كانت الغربة هى الأساس فى معظم ما طرحته من قصائد، غربة تجعلها وحيدة تجاه قصيدتها المغتربة أيضا، إننا ندرك من خلال قصائد صالحة أنها عايشت هذه الغربة من داخل صحراوى لتفتش عنها فى خارج الذات الصحراوية، غربة قاسية فى كل ما يدور من حولها من بشر ومجتمع ومتغيرات وصخب:

شتات غربة يدور فى كل اتجاه
يبعثر الحياه
ويغرس الحراب فى مراكب النجاه
رهينة الخطيئة

من الظلام يغرق المياه
الصباح
لكى يموت الضوء فيها غرقا
ويحتسى مداه
أريد أن أزور
مقبرة الزهور
أريد أن أبكى غربة الضمير
ابكوا معى..

هكذا بوضوح تغلف صالحة حياتها بغربة موحشة لتتحول الحياة كلها إلى ظلام.. وحدائق الزهور إلى مقابر، غربة تنبع من ضمير الشاعرة لتصطدم بالواقع المغترب، وكأن الأمر أن هذه الشاعرة تدور فى فلك دائرى تصطدم بالعديد من المطبات إذا ما خرجت من مدار الدائرة وهى حال المرأة التى وجدت نفسها بعد كل الحديث عن حريتها مطوقة أكثر مما كانت عليه فى زمن ما قبل النفط، إنها تكرر حتى المفردات الدالة على هذه الغربة وهذا الصراع (درب طويل - تعب - خطوط العذاب - الصخب - حنين هديل - موج غضب) إنه صراع يبقى الشاعرة فى فلكه المظلم، وإذا ما أرادت أن تهرب من كل هذه الهموم والشعور بالغربة والاغتراب تعود إلى عالم الطفولة بحثا عن ذاتها، وحنينا لطفولة غير مجروحة ترتمى إلى ألوان الدفاتر، على صدور الأطفال، تتراقص مع نغماتهم، تلعب، تدور، تشعر بحريتها، وهى وإن كانت ترجع لطفولتها ولكنها تؤكد مخاطبة الأنثى، إذ تشترك مع عدد من الشاعرات فى هذه الخاصية، الحديث عن شخصيات نسوية، حالات المرأة، حتى فى الحلم..

إنى بلغت السادسة
أماه أين حقيبتى.. أين القلم
أصبحت بين الدارسين الأذكياء
وعلى جواد الأمنيات أطير مثل الفارسة

كل ابتساماتى سأزرعها حروفاً فى الكتب
الصبح فى أفقى مساحة مدرسة
وأشعة الشمس الجميلة أسطرى
والكون صار دفاترى
ستكون أول قصة
ألفا باء
أنشودتى ألفا باء
وسأبعث الكلمات عطرا يستحم به القمر
ليرى البشر
أمى تعلمت الكتابة فى سنة
أصبحت أحلى سوسنة.

وتظل صالحة غابش تنتظر الشمس متنقلة بين الكتابة عن الغربة والظلام، والعودة إلى الماضى هروباً من صراع الحاضر، أو تنتقل إلى حلمها الكبير بالعودة إلى طفولتها لتحلم بيومها الدراسى وتستحم مع القمر عبر عطر الكلمات أو تطير فارسة نحو الشمس فى محاولة لامتلاك الكون، لكن الواقع يعيدها إلى أن تصطدم بكل ما من شأنه أن يؤزمها ويحددها.. تريد أن تصرخ لكنها تفضل البكاء كأى أنثى..

حلمى كأغنية الندى فوق الزهور
تأتى مع الليل الأخير
نثرت حروف البسمة الخجلى على شوق الثغور
حلمى صغير
فرح يعانق فى شتاها ديمة
ترتاد كل مدائن الأحزان فى صمتى
وفى تعب الشعور
حلمى فرح
حلمى صغير

إن صمت الشاعرة المكبوت لم يفجر صرخة ما بقدر ما تحول هذا الصمت إلى كلمات ترسم الحياة قوس قزح من خلال أحلام صغيرة لفتاة تعانى من عذاب التشظى والوحدة، هذا ما سنجده أيضا فى مجموعتها الشعرية الثانية التى سمتها (المرايا ليست هى)، وفى هذه المجموعة يتحول صمت صالحة غابش الشعرى إلى أسئلة تطرحها بالمواجهة في تطور مرحلي للرفض، إن مساحة صوتها تمتد لتشمل كل أقطاب الإنسانية وسماواتها.

صالحة غابش من الإمارات تتمرد شعرياً على واقع لا تجد فيه ذاتها، تسافر مع البحر فى البحث عن إجابات لأسئلة لا يملك البحر ذاته إجابات لها، تصرخ غريبة تصارع ريحا عاصفة بحثا عن ساحل يحل بديلا عن ساحل تلوث بمخلفات البحر، هل يمكن أن تجد صالحة غابش ساحلها الجديد الذى سيحل بديلا وبدلا من مرآتها المشروخة؟ إن السفر معها عبر "المرايا ليست هى" لا يشير إلى إننا سنصل إلى ذلك الساحل أو نكشف إجابات لأسئلة لا نملك إلا الطرح والصدى إجابة ولكنى أجد ضرورة السفر.

صوت صالحة صوت الغربة والتيه وعشق الوطن، لا تعد القارئ حينما يبحر معها أن تصل به إلى ساحل الأمان، لأنه سيواجه العاصفة بصوار قد لا تصمد أمام الريح.

"المرايا ليست هى".. أولا المرآة والمرأة علاقة جدلية غير قابلة للتشظى، لكن الصعوبة حينما تكون المرآة مشروخة أو مكسورة أو فقدت انعكاساتها بفقدان صلاحيتها.. تابعت خطين فى هذا الديوان الشعرى الثانى للشاعرة صالحة غابش، الخط الأول أثر البيئة فى هذا الديوان، والخط الثانى الصور الدرامية لنهايات القصائد.. إلى جانب خط وحشى جمع كل القصائد تحت عنوان الاغتراب.

الخط الأول واضح جدا لا يحتاج إلى عناء بحث لتجد مفردات البيئة المحلية مدورة فى معظم القصائد إن لم يكن جميعها، وقد وظفتها الشاعرة توظيفا جميلا يظهر بشكل جلى الصورة البيئية داخل الصورة الشعرية فى تداخل نسيجى غير مرهون بالصنعة..

من أين جئت
كيف مزقت يداك "خيمتى"
وكيف صار "العشب" حولى
"شاطئا" من ياسمين
كيف قلبت صفحة اللغات كلها
ثم اقتحمت أبجديتى
ترمى بأحجار المفاجأة
وحدتى المعلقة
بين انحناءات "النخيل"
تكسر "الربابة" الحزينة
وتبعث الحداء فى "عباءة" الظعينة

إن المقطع السابق يكشف عن إمكانية الشاعرة فى توظيف مفردة البيئة المحلية توظيفا بديعا على الرغم من تجاوز عدد الكلمات أكثر من سبع كلمات تشير للبيئة أو أخذت منها فى مقطع صغير، وكان هذا جزءا من أسلوبها فى هذا التوظيف الذى جاء نتيجة طبيعية لتأثر الشاعرة ببيئتها، ولعلنا لا نجد قصيدة واحدة لا تحتوى على أثر لهذا التأثر مثل: "الساحل، والصحراء، والمقهى، والغافة، والقهوة، والفنجان، والسنونو، وريح، وتراب، والنخيل، والبحر، والمطر، والخيمة، والعشب، والشاطئ، والربابة، والحداء، والعباءة، والقمر، والرمل، والموفد، والخيل، والنوارس، وموجة والأشرعة، والصياد، والمراكب... إلخ".

هذا الخط بارز جدا ويعلن أن الشاعرة ابنة بيئتها وهى ليست بعيدة عن كل مفردات هذه البيئة، وبالتالى فإن لهذه القصائد طعم ورائحة ولذة الخليج بما فيه من رمل وحرارة وحلو الرطب وجمال الطبيعة.

أما الخط الثانى فقد رصدت مجموعة من النهايات لقصائد صالحة غابش تعبر عن موقع درامى ممزوج بشاعرية جميلة، هذه الروح الدرامية أعطت القصائد روحا جديدة إلى جانب روح الشعر..

لعلنى أنظم فوق خيمتى التى استبحتها
ستائر الرجز
وموفدى المحفوف بالشتاء ينتظر
أن تنحنى خطوتاك عن مسار القافلة
يا حادى الرحيل
مازلت قرب موقد الشتاء أنتظر

هذه الصورة بلا شك لها نفس كبير من الدراما، صورة وكأنها مرسومة بخطوط تريد الجمع بين ستائر الخيمة وحادى القافلة ونار الموقد فى شتاء بارد، صورة أقرب إلى صورة سينمائية منها إلى صورة شعرية، أمثال هذه الصورة فى أغلب نهايات القصائد وكأن الشاعرة تريد أن تؤكد هذا الخط ليصبح قاسما مشتركا بين القصائد.

كتبت فى دمعته الرسالة الأخيرة
ألبسنى النهار صيفه
فسافرت فصوله معى إلى
الورود والقمر
وها أنا
إلى شتائك الجميل من جديد
أنكسر

وهكذا نجد أن تأكيد الصورة الدرامية فى نهايات القصائد دليل على أن الشاعرة تمنح قصيدتها عالماً جديداً قد يعجز الشعر وحده من تحقيق وحدة الصورة وتجانسها وعمقها فى نقل عمق المعاناة ويمكن تلمس ذلك فى صفحة (٤٧) قصيدة احتراف، وصفحة (٥٢) قصيدة نمرة، وكذلك فى العباءة صفحة (٦٣) ولكنها تصل فى ذروة هذه الصورة فى "مسافرة على خطوط منسية" إذ تقول:

وحين فتحت الحقيبة
ضحكت بملء جفون الدنيا مطرا
وعلقت فوق الشموع انطفاءات أشرعتى

وعدت ألملم محتويات الطريق

هنا لابد أن نشير أيضا إلى نهايات "مساء" و "ظل" وصحيفة يومية ومرثية قلب، وقصائد أخرى بدرجات أقل تأثرا.

أما الخط الثالث الذى سحبنى معه فى هذه المجموعة والذى سميته فى المقدمة بالخط الوحشى؛ فلأنه فعلا يملأ القارئ صمتا وحشيا تختلط فيه الأسئلة بالأمانى وبالمعاناة، خط يبدأ مع القصيدة الأولى ولا ينتهى فى القصيدة الأخيرة؛ لأن الصمت فى هذه القصائد هو الكلام الذى يملك حدى الخنجر..

أبيع كلامى لمن

ومن يشتريه

وكل الكلام الذى أفلت الصمت منه

انكسر.

إنها لا تطرح معاناة اغتراب فحسب، بل هى أيضا تطرح تساؤلات لم تستطع القصائد أن تكون جوابا لها بقدر ما أصبحت وعاء لحملها وطرحها على القارئ..

تشتتنى هذه الأسئلة

تعلق فى قدمى حجر

وتسقطنى ثمرا.. ضل عن فصله

فى بحار تباهت بدولتها المالحة

ويرسمنى الحزن نجمة جوزاء

فى برجها تتكسر فينفضها الليل

من رأسه •

غبارا توهج فيه التبعثر فوق الطريق

هذه الأسئلة

طحالب تنمو على غرفتى

هذه الأسئلة

مرايا كثيرة تشعر بها بين مفردات القصيدة، ولكنها مرايا صماء وقد تكون

عمـياء لا تعكس بريق الشمس، اتساع غير محدود للمرايا التى يمكن أن تعكس معاناة إنسانة ابـتداء من انعكاس البيئة المكانى والزمانى ليدخل فى فعل الشعر، بل فى فعل دراما شعرية كما أسلفت..

وحدها الصحراء مرآتى

ومنديلى وكفاى

يا شفاها غربت خلف الشرود

باغتتها حيرة أودعت الضحكة

فى رجفها.

إذن فالعلاقـة بالمشـهد بـين المـرأة والصـورة والواقع يشوبها كثير من الضبابية، فالمـرايا مشـروخة أو فـى كثير من الأحيان مكسورة لا تعكس إلا صورا مشوهة، أليست هـى غـربة أخـرى حينما لا تعكس المرآة صورة الواقع أو بالأحرى صورة الواقف أمامها تمامـا هـى انعكـاس واقـع مـأزوم تحول الصورة الشاعرية إلى صورة مكسورة ومشوهة، وجه فى واقعة يعكس أصالة انتمائه وجذره على الرغم من كل تشوهات الصورة..

الوجوه وجوهنا

والمرايا ليست هى

وهذه التجاعيد نقشتها شظايا

مرآة كبيرة صرخت حين ألقى

عليها طفل صامت حجره

ثم مضى..

الصـورة هنا رغم تشوهاتها إلا أنها درامية لا تعبر إلا عن مدى الشعور بالغربة ومحاولة الخلاص منها، فالعالم من حول الشاعرة خاو وهو ليس المكان الأنسب.

هذا الشيخ

يدمرنى

يدمرنى

خاو هذا العالم يا صديقى

لا مكان فيه لشاعر

وتـبقى الأسئلة التى تطرحها صالحة غابش لا تملك إجابات، فالورود لم تزرع فـى جـدران الواقـع، ونفـوس عطشـى لا مطـر يرطـب حـناجرها، وثلوج القطبين تغزو هجـير الصحراء، ومرآة الواقع مشروخة، بل مكسورة، وضحكات تتناثر هنا وهناك لا تعبر عن سعادة بقدر ما هى ضحكات بلهاء..

أتراك تضحك وأنا أسأل

لماذا سقط قلبى

على موائد عالم يقتاتنا

الوجع عليها

أتراك تضحك

أتراك..؟

سيدتى.. إنى لا أضحك.. بل أتوجع!!

ميسون صقر القاسمى

(تكتب بالفرشاة شعراً، وترسم بالقلم لوحة، ألوانها الكلمات، وكلماتها قوس قزح)، ويصعب على القارئ أن يفرق بين اللوحة والقصيدة، ترسم وتكتب معا فى محاولة لامتلاك العالم، لكنها سرعان ما تشعر بالخيبة حينما تتحقق كذبة الحياة، ويتفجر صخب الفراغ والصمت، والأسئلة المثيرة.. هذه الشاعرة تحاول أن تمزق الشبكة والخيمة ولجام الفرس، وتلعن علنا ناقة مازالت ترابط عند مدخل الشارع، فجوة عميقة بين الحياة الحلم والواقع الذى تعيشه:

سأمزق هذه السماء الشاحبة
تحت هذه السماء سماء غيرها
ألوانها كلون فضتى
وتحتها قلب يضخ الدماء
وبحبنا
ونحتها بقاؤنا ورفضنا
ونحتها الله الكامن فى التفصيل.

وقصيدتها متمردة غير حيادية.. تطرح نفسها على واقع قاس لا أعتقد أن هناك مجالا للمهادنة أو التسامح عبر سنوات من غربة قاسية بعيدا عن سماء الوطن ولون الأرض، وجرح ظل ينزف دون انقطاع حتى بعد أن جف دم القصيدة:

الماء ينبع من جذورى
يا جذورى التى تفيق على بقايا الثمر
انتفضى
وانفضى غباري

حولينى إلى ما يشبه النار
واشعلينى.

فى كل مرة حينما تتصدى لقراءة قصيدة لميسون تضعك فى حرج من أمرك، فهى مثل غيرها من شاعرات جيلها وفى نفس محيطها المنغلق على دائرة محكمة الدوران، مازال معصماها مكبلين بسلاسل، ورقبتها يشتد الطوق عليها وإن كان من فضة، وكأنى بها حمامة تزين رقبتها بطوق لا تتنازل عنه إلا بانقطاع الوريد.. وهى أيضا تشترك بنفس النبرة النسائية التى تحتكم لها صالحة غابش وغيرها من بنات جيلها، كلهن تقريبا يتحدثن عن شخصيات أنثوية عن حالات المرأة، وهمومها، وهواجسها، وقيودها، وحريتها:

كلما فتحت زمنى
تسقطين منه على ظهر محنى فى الأفق
وكلما رتقت سمائى الغافلة
فتحت أزيز عاصفة على عجينة لون وبرق
وكلما باشرت رحيلك المنقوص
لا أرى فى الكون سواك.

مازلنا فى الخليج نحتكم فى حياتنا على جملة القيم الأخلاقية شديدة الحساسية فى المجتمع، مشكلة المرأة المتحررة مازالت هى مشكلة المرأة المتحررة الطموحة التى تحلم بمزيد من التحرر وصراعها مع رجل يتحدث عن الحريات ولكنه يرفض أن يمنح امرأته جزءاً يسيراً منها، تعجبه المرأة المتحررة معشوقة وحبيبة، ولكنه لا يستطيع أن يتقبلها كما هى متحررة توازيه فى شخصيتها وحريتها وتصرفاتها وسط مجتمع رغم انفتاحه الشكلانى على كل الأمم وعلى حضارات شتى وتطوره غير المحدود عبر ثلاثة عقود، فهو مازال منغلقا فى الداخل، هناك حياة داخل "بوابة الحوش" وأخرى خارجه.

كل شاعرة تتناول الحياة من زاويتها وتختار الزمن الذى تلبسه خطابها الشعرى، بمعنى أن هناك نقطة لقاء فى مجمل الهموم عند ميسون مثلما عند صالحة،

ولكنهما تختلفان فى التناول والطرح والأسلوب، صالحة غابش تضطر إلى أن تتكئ على التاريخ تتناول نساء من تاريخنا، أما ميسون فإن نقاط لقائها مع صالحة والأخريات عديدة، وخلافها عنهن أيضا واضح بمعنى أكثر تحررا من صالحة غابش رغم استعمال الرموز والإشارات، ميسون مازالت تحمل تركة ثقيلة على رقبتها، إرث الماضى ووجعه، وكابوسه، ومحاولة البحث عن مجد يصرفها عن هذا الماضى، تبحث عن البديل فى إطار انكسار الحلم، وتكسر صورة الماضى؛ لذا فهى تشكل القصيدة وبالتالى تتحول إلى سؤال وإن لم تصغه وتختلط عندها الكلمات بين الماضى والحاضر، بين اللوحة والقصيدة، بين اللون والخطوط والكتل، وبين كل ما فى الكلمات من تناقض وغموض ووضوح..

فوق ساحاتى
أفىء امرأة موشومة بالإرث
متوضئة بحليب القبيلة
عاجزة عصافير جنتى
أفراسى وفرسانى
وعبر سكون الصحراء
أرضع نزفى
لكن قلبى
يلمس الصواب والحقيقة.

يكفى أن نرجع إلى مجموعة من مجاميع ميسون لنربط بين ما ذكر أعلاه وبين الوجع الدفين للخطوة الأولى، للفرصة الأولى للحزن الأول، للخوف الأول، للغربة الأولى والكتابة الأولى، والنجاح الأول والفشل، إنها ديناميكية الحياة تشكل وحدة متكاملة فى المفردة الشعرية لدى ميسون القاسمى..

منذ نعومة أظافرى
تلوثت طفولتى
بدم الحزن الخفى
ومذابح قبائلى

ولأن ذاكرة الإمارات مازالت ترتبط بتراث الحكايات الشفهية عن الجن والأساطير وقصص الزيف والبطولة والجبن، الجلوس حول الجدة، أو الجد، والاسترسال فى حكايات وسط بيئة تجمع ما بين بحر وصحراء.. كلاهما يمتدان عبر اللانهاية فى الليل يتحولان إلى ظلام لا ينتهى.. هدير البحر وعويل الصحراء، وحكايات الجان من أفواه الجدات "والخراريف" التى تحكى عن "أم الدرويش" أو غيرها من قصص ظلت الذاكرة العربية ترويها شفاهة عبر قرون، خاصة قبل ديكتاتورية التلفاز الذى طرد كل الجذور التى كانت تشكل ذاكرة المبدع الحية، ميسون القاسمى كأى مبدع هى الأخرى (تحتضن خرافتها وتهيم بين الشراع أغنيتُها، وصوتها يظل قتيلا).

وكما أشرت فى مقدمة هذه القراءة لعلاقة ميسون القاسمى بفن التشكيل، فقد أصبح من غير الممكن فصل ميسون الشاعرة عن ميسون الفنانة التشكيلية، وتصبح القصيدة تكتب لمرتين: مرة بالكلمات وبإيقاع الشعر، ومرة أخرى باللون والخطوط والكتلة، وبإيقاع آخر تحدده طبيعة اللوحة وموضوعها وألوانها، هنا لا ندرى من الذى يكون هو الأساس، الشعر أم الفن التشكيلى، ولكننا نخرج من المقارنة دون الوصول إلى نتيجة ما، فى اللحظة التى تسود بها الكلمة تبرز ألوان اللوحة لتنطق مكملة إيقاع الشعر، تجربة جميلة وتميز قد لا يتوفر عند العديد من الشعراء؛ لأننا سنكون هنا أمام إحساس مرهف يزداد كلما تمعنًا فى اللون وتزداد رقته كلما تذوقنا إيقاع الكلمات، يمكننا أن نتلمس هذه التجربة فى الاطلاع وقراءة ديوانها الشعرى (جريان فى مادة الجسد) حيث تطرز كل قصيدة بلوحة تخطيطية، واللوحة فى هذا الديوان أساسية مكملة لشكل القصيدة وفى كثير من الأحيان لمضمونها، فنتلمس بُعداً جديدا فى الصورة المرفقة للقصيدة، أو القصيدة المفسرة للصورة، مع العلم أن جميع أغلفة دواوينها وكتبها من تصميمها، وهى بالتالى قد أقامت عدة معارض تشكيلية ذات طابع موضوعى وشعرى وتكون كافة اللوحات تحت عنوان عام، لذا نرى أن أول معرض يقام لها فى الإمارات عام ١٩٩٠/١٩٩١، وينقل إلى القاهرة بعد ذلك قد جاء باسم

(خربشات على جدار التعاون والذكريات لامرأة خليجية مشدوهة بالحرف واللون) وهي تجربة الشاعرة التشكيلية في المازجة بين الشعر والتشكيل، وقد أصدرت معه كتيبا للمعرض يحوى نصوصا شعرية، وكانت تجربتها الأخرى في المعرض الثاني الذي افتتح في القاهرة ونقل إلى الإمارات تحت عنوان: (الوقوف على خرائب الرومانسية) قد أصدرت معه كتيبا آخر يحتوى على نصوص أيضا، هنا لابد من الوقوف أمام هذه التجربة المشتركة بين الشعر والتشكيل، وأذكر هنا جبرا إبراهيم جبرا الذي كان رساما مثلما كان شاعرا وروائيا ومترجما وباحثا، لكن جبرا بجمعه بين الشعر والتشكيل لم يمازجهما ويجعل كل فن متمما للآخر كما تفعل ميسون القاسمي.

غير أن المتتبع لأعمال ميسون الشعرية لابد له من الالتفاف حول ديوانها الذي أسمته (البيت)، فبالإضافة على قدرتها في تفعيل المكان والاستفادة منه داخل القصيدة إلا أنها تحول البيت إلى مجموعة من أسئلة قد يبدو الجواب عليها أصعب من صياغة الأسئلة (مجموعة البيت عالم من اللغة والصور المتداعية إلى درجة النزف، فهو الهاجس الذي لا يرحل ولا يغيب لحظة عن حياة الشاعر)[٣٥]. إن ميسون في هذا الديوان تنجح في رسم البيت بكل تفاصيله الدقيقة بكلمات الشعر وبرؤى تجمع ما بين معمارية البناء التشكيلي ومعمارية القصيدة، مؤكدة على إيقاع حديث يرتبط بفضاء القصيدة – البيت.. مزيلة كل جدران تحجب الرؤية أو الاستمتاع أو التأمل، لعبة أجادتها ميسون جمعت فيها التلاعب في الكلمات والمعاني والبناء واللغة..

غرفة بباب وحيد قديم
بلا هاتف
بلا أجنحة
وحيدة هناك
غرفة في المغبة

ضائعة فيها ملامح الألفة ومطابقة لتهشم الروح، لكنها تظل وتداً في القلب، لعبة المكان هنا في هذا الديوان لعبة واسعة تلعبها ميسون في دلالات أخرى غير ما

تـدل علـيها الكلمات، دلالات تتعدى المنظور إلى اللامرئى، فهى الأم والحنان والحضن والصـراعات والأسـرة والماضـى والحاضـر، تجمـع مـا بـين أجـزاء المكان وأجزاء الجسد البشري، ترسم لنا بدقة زواياه وأسراره، وعتباته وممراته، وسلالمه وبواباته ونوافذه، بـل حـتى الـثعابين الـتى تتسلل إلى هـذا البيت، كلها وظفت للترميز دلالات وشواهد مقصودة من الشاعرة..

لهذا السلم طعم آخر
قدماى من خلاله تعلمت درس الصعود والهبوط
منذ عشر سنوات حرثت قدماى أرضه
منذ عشر وردات زرعت فيه
وعندما نبتت
كنت زهرة السلم التى لا يقطفها سواه
كان درج هذا السلم طالعا إلى السماء
حيث الأرض أرجوحة تحتى
وأنا بلاط السلم الحجرى
أتساقط درجة درجة
حيث الوحدة تبرهن على تهشم البناء.

مـن الـذى يتهشـم هـنا، الشـاعرة أم السـلم، ومـا فعـل الوحـدة بالنسبة لتساقط البيت، هل البيت هو الذى تساقط أم إنسان آخر له ارتباطات بهذا البيت مثله مثل كل أحجـار هـذا البيـت يتداعى إن تداعت، أم حتى حينما يكون البيت افتتاحا لسيمفونية الفيضـان أو حيـنما يـتحول البيـت إلى سـكين، أو وجـوه الـباب الأخرى، السر والعالم الوحـيد والسـتارة وثقـوب الـباب عيون تتجسس وأبواب مكسورة بجسد وجسد مكسور بـالأبواب والدخـول إلى البيت، الخروج منه ومن بواباته.. سجن، مدفأة، بيت عذاب، بيـت فـرح.. الأجسـاد العاريـة وشهوة المكان مثلما هى شهوة المناشف للجسد العارى، والأبواب التى تفصل الجسد عن العالم، أو باب بلا إحساس بوجوده أو باب لا يملك إلا الصـمت، حـيرة يعيشها القارئ إن لم يكن قد هيأ نفسه لتقبل فلسفة البيت. وكما قلت

في بداية قراءاتي إن ميسون الشاعرة تضع قارئها في حرج من أمره، فيرى نفسه تائها مرة، وسرعان ما يعتقد أنه وجد حلا للغز، لكنه يتراجع حينما يجد نفسه في متاهة جديدة وضياع، غير أنه فجأة يجد نفسه في قلب الموضوع أو خارجه، أو مراقبا أو متعايشا.. هي تريد لهذا القارئ أن يتقلب على جمر الكلمات، حتى إن الدكتور سهيل إدريس أعلن أنه لم يستطع أن يمسك بزمامها كشاعرة حينما كان يقيم ملف أدب الإمارات الذي نشر في مجلة الآداب واعترف بصعوبة فهمها أو الإمساك بلغز ما تكتب دون أن يمس ذلك إعجابه بها[٣٦].

نحن هنا إزاء سؤال هام يطرح نفسه وقد طرحه من قبل معظم الذين قرءوا أعمال ميسون صقر القاسمي.

السؤال: إلى أين ستمضي ميسون القاسمي في تجربتها المزدوجة في الشعر والتشكيل؟ والإجابة هنا قد لا تكون بسيطة ولا نريد لها تسطيحا؛ لأننا إزاء تجربة تتوحد بها الذات مع القصيدة مع اللوحة والسير يعني الحياة والنهاية مجهولة لكل حي، والقصيدة واللوحة هنا كائنان يتوحدان مع المبدع ساعة إنتاجهما وينفصلان عنه ساعة نضوجهما. أو كما كتب عنها كامل يوسف حسين عنها "تجربة ميسون القاسمي لا يمكن إلا أن تكون لها خصوصيتها التي تنعكس على صميم نسيج لغتها وقاموسها وأخيلتها وصلب الشعر كما تتصوره"[٣٧]، أو كما تخاطب ميسون/ علياء صارخة فيها والخيل تدوس جسدها، لكن من الذى سيقابل الجموع ليوقف زحف الخيل، لا الجن، ولا النخيل، ولا حتى البحر، لكن حلمها يبقى في أن تظل قادرة على أن تصهل من جديد..

علياء
الخيل تدوسني
مدّى لى يدين
سواد عينيك، هبيني، والطريق
سيفك المثلوم أعطيني، والرءوس
وقابلي الجموع

المرأة الخليجية، الخرافية أنت
وأنت فى لجة البحر تتكورين تداخلا واستدارة
برائحة الهامور تنضحين
فى حجرك القواقع والأسماك
سفن الصيد تركبينها
رحية للموت
ككل المنهكين
وعلى البر جوع وخنوع
نقدى الخليج كانت بالرجال
قلت: علياء
يا باطن الحلم القديم
واختباء الجن فى سعف النخيل
ماذا فعلت بعبد الله
بجن البيت
بصوت عزيز
يا صرخة فى الأفق فى انطفاءة الحنين
معك وردتى المعصوبة الجذور
انطلاقة البرق والصوت الرقيب
عن ذروة الحزن الجميل.. تدافعين
بمن رقصوا على شوك.. تلتقين
آه يا أرملة البحر
أنت فلوة تصهل فى السحاب
فلوة يا رصفة السواد تقبع وتكمن
كى نصهل من جديد.

سلمى مطر سيف
الهروب من الواقع إلى أساطير الجن

سلمى مطر سيف كاتبة من الجيل الأول الذى حقق الريادة فى كتابة القصة، وهى أيضا على قلة إنتاجها الإبداعى القصصى احتلت الصدارة بين كاتبات القصة فى الإمارات والخليج العربى، وقد كتب عنها العديد من الكتاب، وهى تشترك مع بنات جيلها من الكاتبات فى كل الظواهر والعوامل التى أشرنا إليها سابقا، أو سنشير إليها لاحقا. فلقد سيطرت عوالم الجن والأساطير على كتاباتها انطلاقا من التأثر بالحكايات التى كانت تروى على لسان الأمهات والعجائز فى جلسات السمر كما فى قصة الثعبان من مجموعتها الموسومة (هاجر)، ونقرأ هنا علاقة التزاوج بين الإنسان والجن، اعتبرها العديد من النقاد غير طبيعية، بينما أعتبرها أنا فى غاية الانسجام الطبيعى انعكاسا لما يردد فى الحكايات والخراريف من معتقدات كانت ولا تزال تردد فى منطقتى العراق والخليج العربى (ألا يبدو ذلك الرجل غريبا، إنه يتحدث عن الجن والأرواح ويعتقد أنه متزوج من جنية وأنه أنجب منها.. غريب أليس كذلك) هذه الصورة قد نجدها مكررة بشكل أو بآخر عند كتاب كثيرين ليس فى الإمارات فحسب، بل على امتداد سواحل الخليج حتى البصرة، إلا أن أهم ما يميز شخوص هذه القصة هو هروبهم من الواقع بحثاً عن السعادة فى عالم آخر، وهذا بالنسبة لنا واقعى، هل هذا الموقف نتج عن فشل العلاقة بين الرجل والمرأة فاضطر الرجل للهروب إلى عالم الجن والخراريف والأساطير؟ لكننى لا أستهجن هذه الصورة فهى موجودة فى المجتمع، ولعلك تقابل عدداً من الناس يحكون عن تزاوجهم مع الجن، خاصة فى جيل ما قبل النفط، أو من تبقى منهم. وقصص سلمى مطر سيف زاخرة بهذه العوالم، بل إن القصة التى أشرنا إليها (الثعبان) نقرأ فيها حوارات طويلة بين الإنسان والجن، بل إن فيها أجواء أقرب إلى الكابوسية منها إلى عالم الجان والسحر.

وتشترك سلمى مطر سيف مع غالبية الكاتبات فى انسحاق المرأة بالذات، تأثرا بانسحاقها فى المجتمع وتحديد حريتها حتى فى مجتمع الانفتاح الذى منح المرأة حريتها بالقانون وحددها بوسائل أخرى غير معلنة، حيث منحها الحرية واختيار العمل فى القانون وحددها فى عرف العائلة وضغط التسلط الذكورى داخل الوحدة العائلية. لقد كرس الممنوعات أمامها فى حين فتح العالم بأسره على مصراعيه أمام الرجل، فتمتع بمزيد من الحريات على حساب تحديد عرفى وليس قانونياً للمرأة، لذا نتلمس هذه الصورة عند سلمى مطر سيف فى قصتها الموسومة "الصندوق الأسود" حيث المرأة مهمشة بينما الرجل لا يملك إرادته، وكأنها تريد أن تنتقم منه على صفحات الورق مادام قد رسم لها خطوطا حمراء على أرض الواقع، فعلياً لا يملك إرادته، بل يؤتمر بعديله الذى يسقيه القهوة ويجبره على عودة زوجته إليه بعد أن كان قد تركها، بل إنه من إحباطه يبكى مثل النساء بينما تجبر المرأة على العودة إلى زوجها ليس برغبتها وإنما بأمر ولى أمرها:

"إننى ولى أمرها، وهى لا تقوم بشىء إلا بمشورتى..".

بينما أجواء السحر لا تفارق فضاء القصة، يظل الرجل منسحقا لا يملك إرادته وتظل المرأة مشوهة مسحوقة لا تملك حتى قرار اختيار أن تترك زوجها أو لا، بغض النظر إن كان مذنباً بحقها وحق أولادها، بينما صاحب القرار أو صاحبته ليست المرأة، بل غيرها، والقرار مشحون بتقاليد ممزوجة بالجن والسحر "بول العذراء سيزيل سحرها".

وفى قصة اليقظة الأخيرة من نفس المجموعة "هاجر" تصل النظرة الدونية إلى أقصاها.. "عندما رأتك أمك كادت تصعق، جاءتك آخر الليل ممنطقة بالسواد، رجتك، لا تقتلنى، لا أريد أن أموت لأبقى وحيدة فى القبر.

قلت لها: إنه قدرك ودخلت البيت.

وفى النهار كانت النساء تشيعها بالأخضر، ضحكت وضحكت على هدوئها الأخير، على سماحتها الموتية، عدت إلى العمل".

استهانة هنا بالإنسانة، بل استهانة حتى بموتها، منتهى الانسحاق

والتهميش، وطبيعى أن يغلف ذلك بفضاء من الحكايات والمعتقدات التى تسود الخليج.
إن لسلمى مطر سيف القدرة الكاملة على توظيف هذه الخراريف والمعتقدات فى عالمها القصصى، بل تتعدى ذلك إلى توظيف جيد وحيوى للأسطورة خاصة فى إصدارها الثانى "عشبة". وهى بذلك استطاعت إلى حد ما تعميق المكونات الأساسية للقص والحكى والاستفادة من دلالات الزمن والمكان وتوظيفهما لصالح القص، واستطاعت أيضا أن تجعل من النماذج والتداخل فى عوالم الأسطورة مع عالم الواقع بفضاء واحد هو فضاء القص، ويتجلى ذلك أيضا فى المرأة – الميثولوجيا – التى انتزعت عنها عامل الزمن إلى اللازمن، أو انتزاع العامل الفيزيائى للزمن لتنمو فى النهاية إلى تكثيف هذه المرأة فى الصورة وتحولها إلى رموز أكثر مما هى شخصيات لها جذور واقعية بتجريدها من كل ما له علاقة بالزمن أو الواقع.

"وبعد ساعة لحقتها وأنا مذهول وشاتم لنفسى، كيف تركتها بتلك البساطة، عندما خرجت إليها رأيتها وسط الشارع بجانب الناس كانت تتحادث معهم ويختلط صوتها بأصواتهم، لحظتها وعندما رأيتها تذوب وسط صراخ الشارع وتختفى رويدا رويدا كما تختفى الغيمة البيضاء فى السماء الحارة.."(٣٨).

لقد حولت القاصة هذه المرأة التى كانت مسجونة بأمر أبيها إلى غيمة أو إلى أسطورة كرد فعل على السجن، لكنها ما إن وجدت الفرصة إلى الانعتاق أو التحرر تراجعت، لم تحاول أن يكون هذا التحرر واقعاً ملموساً حياتياً، إنما تحول إلى حلم أسطورى متجاوزة به الزمن والمكان وتشابكت صورته بين واقع الشارع وحلم الغيمة وسحرها وأسطورتها، وهذه ليست الصورة الوحيدة فى هذه القصة إنما تتكرر الصور والدلالات والترميز حتى لتعم أجواء القصة كاملة.

"وفى آخر النهار تبعت أحدهم كأنها ظله، وركبت قاربه وعندما سحبت شبكته شعر أن يداً تشاركه فرآها وجزع، ثم تناولها وأقفل عليها قاع المركب وعندما انتهى من عمله بحث عنها فلم يجدها..".

وتقول أيضاً:

"رأيت غريبة تدخل السيارة وسط الزعيق، وطارت السيارة السوداء بأقصى سرعة".

إن سلمى تكرر أسلوبها بشكل آخر أكثر تركيزا من مجموعتها السابقة، المرأة مازالت مهمشة، مسحوقة، مسجونة وهي تحلم بالحرية والانعتاق تبحث عن ذاتها وشخصيتها، لكنها لا تتحرر بالواقع الفيزيائى، ولا بالزمن الفيزيائى، بل بأن تتحول إلى أسطورة فى تحررها وانعتاقها. هى لم تتحرر بالواقع، فقط تحررت بالحلم وتحول حلمها إلى أسطورة لحلم امرأة كانت مسجونة وظلت "قال الأب: مازلت أسمعها تقول إننى مسجونة.. حكت النخيل أن أباً فى بلدنا حبس ابنته.. وقالت له وهى متزينة برائحة الحناء: "ساعة وأعود" إن الأب ينتظر.. يبكى ويضحك.."[39].

والقصة بعد ذلك ليست خالية من الترميز، خاصة أن تكرار الأمكنة والأشياء التى تؤكد الكاتبة على ترميزها، كالشارع، والنخلة وغيرها، بينما تطرح شخوصها أسئلة سمتها (زهور كرام)[40]، أسئلة الخلاص، وإن الأمر يبدو مثل منهج تعمل عليه الكاتبة، وليس ذلك حالة عابرة فرضتها قصة ما من القصص، إن هذا الأسلوب فى توظيف الأسطورة ومداخلته للواقع طُرح عند كاتبات وكتاب آخرين فى دولة الإمارات ومنهم مريم جمعة فرج وعبد الحميد أحمد الذى يعتبر أحد رواد كتابة القصة فى الإمارات، والذى ينحت فى إطار أطروحاته التى تتكامل مع أطروحات سلمى مطر سيف و مريم جمعة فرج.

إن الكتابة عند سلمى مطر سيف هى جزء من معاناة الوعى الذى تتمتع به الكاتبة، هذا الوعى الذى ينمو فى وجدانها وعقلها معاً، فيدفع كتاباتها نحو الارتباط بالألم والحزن والمعاناة حتى لتخالها هى المعنية بين بطلات قصتها لكثرة نحتها لهذه الشخصيات ومقاربتها للواقع مثلما هى تبتعد عنه حتى لتدخل فى عالمها الأسطورى الهلامى. يقول د. رمضان بسطاويسى فى إطار تحليلاته عن أعمال سلمى مطر سيف، وخصوصاً "هاجر": "جعلتنى أعيش الألم بمفهومه الخلاق الذى يظهرنا، وعمق الألم يجسد عمق الرؤية بمقدار ما نتألم نعى ما حولنا، والبنية التشكيلية للكتاب كبذرة جنينية موجودة فى كتابها الأول "عشبة" فهى تتطور من مأساة الخارج إلى مأساة الداخل.."[41].

إن ما تطرحه سلمى من شخصيات نسائية مهمشة ومسحوقة ومضطهدة هو نفس ما تطرحه العديد من الكاتبات فى الإمارات: مريم جمعة فرج وأسماء المزروعى وسعاد العريمى، إن هذا الانسحاق هو انعكاس لواقع المرأة الذى تعرضنا له فى سياق التوصيف العام فى بداية هذه الدراسة، إلا أن سلمى مطر سيف تحلى وتجمل هذا الانسحاق بالصورة الأسطورية، وبلغة شاعرية سلسة وجميلة تتناسب مع أبعاد الشخصيات، عالمها غرائبى على الرغم من شدة التصاقه بالواقع، وأحيانا ينحو نحو الكوميديا على الرغم من الجدة والصرامة التى تسود القصص لكنها تظل تؤكد على الصراع، والصراع هنا مع الذات، مثلما مع الآخرين فى الجانب الآخر من المعادلة، وقد يصل فى بعض القصص إلى صراع عنيف. وهى أيضا تمتلك جرأة مغلفة بذكاء الطروحات، فحينما تضطر لطرح الجنس وأحاسيس المرأة وعواطفها الحسية ومتطلباتها الجسدية تغلف تلك الصور برمزية جميلة قادرة على توصيل ما تريده من أفكار دون الكشف العلنى عن تلك المتطلبات، تماما مثلما تفعل زميلتها مريم جمعة فرج التى تتفق هى الأخرى فى الأطر التى تطرح فيها متطلبات جسد المرأة الطبيعى والإنسانى.. "تناولته اليد الراقدة الضعيفة المشحونة بالحرارة الرخوة، قبضها بأسنانه الأولى وعضعضها مثل قطعة طعام، اصطنعت التوجع فتوجست عيناه وأخذ اليد وقبلها وضمها ثم أجراها فى طريق أسنانه ليضغط بالعضة المناسبة السارية إلى النخاع، وانفتح باب الضحك عابراً إلى البطن الملتصق بالظهر، وارتج جسدك بالدغدغة وبحنان طافح جلست مستنداً على الوسادة، رأيت وجهه يبتسم مثل وجود ينشق عن ضياء براق لم يقاوم رغبة المداعبة المشتركة، فانطلقتَ تعدو خلفه فى ربيع الحقول الخضراء المنعشة، والساعة تدق فى رأسك بألم ضارب لم تكترث للألم ولحقت الصغير وخيوط المشاركة والحماس الأول، لكن أنشوطة الوهن والتوجع أمسكت بخناقك وصارت تضيق، تعبت وسقطت على الوسادة ولم يتعب هو، وعاد يتسلقك ويشد الشعر ويقرض الأذن.."[٤٢].

سلمى مطر سيف تدرك جيداً كيف توظف أدوات القص وتعرف استعمالاتها ودلالاتها ورموزها، لكن الإحاطة هنا بكل المشهد القصصى واستعراض كامل التجربة

أمـر لا أستطيع أن أدركه فى هذه القراءة، خاصة وأنا أتناول نتاج قاصة لا تمتاز بكثرة الإنـتاج بـل بجودتـه، وأن الإحاطـة الشـاملة أمـر فـى غايـة الصعوبة؛ لأنه يحتاج إلى مسـاحة أكبر من الكتابة، لذا عمدت التأكيد على بعض الوجوه والإشارة العابرة لوجوه هـذه القـراءة، إذ لم أتطـرق للسرد، ولا مستويات اللغة، ولا تحولات الذات من المتكلم والغائـب والمخاطـب والتداخل بينه وخصوصية الخطاب الذى تطرحه الكاتبة، وأجد أن ذلـك يسـتدعى مـنى وقـتاً أكـبر فى شمولية القراءة، إلا أن طبيعة هذه الدراسة تتطلب إعطـاء صورة عامة والإشارة إلى النماذج أكثر من التخصص فى قراءة واحدة عن كاتبة أو شـاعرة، إلا أن سـلمى مطـر سـيف وأنـا أحـاول أن أقـدم هـذه القراءة عن بعض جوانب الإبـداع فـى قصصـها تعتبر واحدة من أهم كتاب القصة لا فى دولة الإمارات فحسب بل وفى منطقة الخليج. وقد أجمع عديد من النقاد والدارسين الذين تناولوا أعمالها بالقراءة أو الـنقد إلى أهميتها ككاتبة قصصية، وأنـها فعلا تتميز كتاباتها فى محاولة لخلق عالم خـاص بهـا، وهـى واحدة من الأصوات النسائية التى تؤكد وجودها فوق خارطة الإبداع فـى دولة الإمارات، ولعلى هنا أستعير فقرة مما كتبه الدكتور سمير أحمد الشريف عن تجربـتها، إذ يـرى الـناقد، "أن سلمى مطر سيف تدخل فضاء قصصها وهى متأكدة من موضـعها فكـراً أو حالـة، وأن غالبية قصصها وخاصة مجموعة "عشبة" تطرح مجموعة تسـاؤلات. وهى تحشد لغة شعرية لتحقيق النماذج بين الفكر والحالة بأن تضع القارئ فـى صلب الحالة وتكون متنفساً له بجعله يتحسس العاطفة الجياشة للشخصية، والمرأة فـى قصـص لسـلمى مطـر سيف هـى عقـب الحـياة وهى الحالة الرئيسية التى تتمحور حولهـا العلاقـات الاجتماعـية، وهـى مؤثـرة ومتأثرة ولكن تأثيرها أكبر بسبب الوضع الاجـتماعى والمعـتقدات الـتى تصـارع الأسـاليب الحديثة؛ وبسبب النظرة الفوقية التى ينظر بها الرجل للأنثى والتى تعطيه الإحساس الدائم بالتفوق"[٤٣].

مريم جمعة فرج
وشخصيات المجتمع الهامشية

القاصة مريم جمعة فرج من الجيل الأول الذى شكل البدايات فى دولة الإمارات،على الرغم من عدم إيمانى بنظرية الأجيال، وقد كانت من القليلات جدا اللواتى شكلن تجربتهن فى وقت مبكر بعد قيام الاتحاد وعودة بعض الدارسين فى الجامعات العربية إلى البلاد ومنهم مريم جمعة فرج.

قد تكون معظم شخصيات قصص مريم من طبقات مسحوقة مهملة، هامشية، يعانون من هَمِّ الفاقة والتسلط معاً، مثلما يعانون من النظرة الطبقية والعنصرية. وهى شخصيات مرتبطة بمهن شعبية، كان المجتمع ينظر إليها نظرة دونية. ولأن مريم جمعة فرج قريبة من هذه الشريحة الاجتماعية غارقة بصراعاتها وتاريخ حياتها؛ فقد استطاعت أن تجعل من هذه الشرائح أبطال قصصها، وتجعل من صراعاتهم وقضاياهم وأحلامهم موضوعات هذه القصص؛ ولذلك فقصصها ارتبطت بأرض الواقع حاضرا وتاريخا بمختلف الأزمان (فيروز – درويش – عبد الله – بوجمهور – بدرية.. إلخ) من الشخصيات التى عاشت مهمشة فى الحياة المعاصرة، ويمتد تاريخها إلى الحقبة الزمنية الماضية، لكنها لا تنفصل أيضا عن سنوات طويلة من تاريخها أو تاريخ غيرها. إن هذه الشخصيات ليست طارئة أو مطروحة بسطحية إنما هى جذر من جذور هذا المجتمع صنعت ماضيه، وإن كانت مهنها قد انقرضت الآن مثل بائع الثلج أو الحدادة البدائية أو خياط الصينى أو غير ذلك من المهن. لكن ذاكرة مريم جمعة فرجٍ الحية لم تدفن هذه الشخصيات ومهنها وأعادتها للحياة وجعلت من صورها أساساً وموضوعاً للعديد من قصصها، إنها كاتبة تعتمد الواقع لكنها تزاوجه بالميثولوجيا للوصول إلى استكمال هذه الشخصيات، فلا تتقطع عن استذكار قصص الجن والأساطير لتجعلها متجانسة مع الواقع ومع عقليات ووعى الشخصيات ذاتها، وبالتالى فنحن هنا أمام

كاتبة تحاول أن تنحت شخصياتها وتمنحهم الروح فلا تكتفى بالواقع ولا الميثولوجيا بل تمنحهم حتى الأشكال، فمنهم من أثر به حمل قوالب الثلج فبدأ بالحركة المرتبطة بهذه المهنة أمثال فيروز أو يشبِّه الناس شعره بالقرود مثل بلال العبار فى قصة عبار.. إذ تقول له نرجس: "أنت مشوه "اتخذ تفكيره شكل الهمس" وهو وإن لم يحدد شعورها تجاهه إلا أنه لم يكن وحيدا آنذاك فقد كانت تصرخ فى وجهه مبددة ذلك الشعور بالوحدة.. قرد.. شائب" لقد انقرضت مهنة العبار التى كانت تزاول بين (ديرة – بر دبى) وتحولت هذه المهنة للآسيويين فقط، بينما ظلت تعيش حية فى ذاكرة مريم جمعة فرج مثلما ظلت حية فى ذاكرة العديد من الكتاب الإماراتيين نساء ورجالاً لكن مريم أكثرهم انغماساً فى معايشة شخصياتها للبؤس التاريخى؛ تسترجعهم وهم يسترجعون ماضيهم الذى هو امتداد لبؤسهم المعيش. ولوعى الكاتبة المعاصر وبقدرة واضحة فى تشعب هؤلاء الشخصيات الذين استدعتهم الكاتبة وعلاقتهم بالميثولوجيا وحكايات الجدة، والخراريف والأساطير التى كانت مادة تحكى شفاهة عند كل تجمع فى مجتمع بدائى قديم جاءت الحياة المدنية المعاصرة على آثاره وجذوره دون أن يترك هناك مساحة من الزمن الطويل ما بين ذاك المجتمع ومجتمع الانفتاح.

ونتلمس هذه الصورة والانتقالات والشخصيات فى معظم قصص مريم جمعة فرج يقابلها فى نفس الاتجاه عبد الحميد أحمد الذى يسلك نفس الاتجاه فى قصصه لكنها تتجاوزه، ومثال آخر على ذلك قصة "ثقوب" فى مجموعتها الأولى "فيروز"، فمصير عبد الله قد رسمته الكاتبة ودفعته إلى مصيره بواسطة رموز الميثولوجيا وتشبهاً بأبطال الحكايات الشعبية، وقد جعلته يدور بين رموز ثلاثة هى الوحيدة التى تربطه بالحياة (النخلة – المطر – الناس) بل جعلت هذه المدارات هى مصير عبد الله منذ بداية القصة وفى مستهلها "تظهر الحياة لعبد الله من خلال ثقوب، فى الثقب الأول نخلة وفى الثقب الثانى ناس، وفى الثقب الثالث مطر، بينما يحتضن عبد الله ثقب الباب بحدقتيه.." وفى مكان آخر من نفس القصة تواصل الكاتبة استكمال الصورة على لسان الآخرين "يهمس بعض الصبية.. النخلة مثل الآدميين تتنفس من رأسها".. "لا أحد يعرف متى سينزل المطر".. انتقال الكاتبة من المسجد حيث يصلون صلاة الاستسقاء إلى

المدرسة "المطر شرارة يا أستاذ" لكن السؤال الذى ظل يلح على عبد الله والآخرين: "لكن متى ينزل المطر".. "فينزع الإمام صوتاً أجش من بطنه: قوموا.. ثم يحتوى الثقب بجسده كله ويتجمع حوله الآخرون، وترفع صلاة الاستسقاء..". إن مريم جمعة فرج تفتش عن المهزومين والمهمشين نتيجة حتمية لشعور الإنسان بالانهزام أمام هذا التغير الشامل الذى لم يشمل جغرافية الأرض فحسب، بل جغرافية الإنسان وبيته ومسكنه وغرفته وحياته وطبيعته ونمط تفكيره، وانعكس ذلك فى اللاتوازن الذى عاشته هذه الشخصيات الذين استدعتهم مريم جمعة فرج وجعلتهم ينطقون نيابة عن ناس سحقتهم المدينة المعاصرة مثلما سحقتهم مهنتهم القديمة فى مجتمعهم الذى كانوا يعانون منه أيضاً.

ومريم أيضاً من الكاتبات اللواتى كسرن قيد المنع ودخلن عالم الكتابة ولم يكن المجتمع قد أعاد توازنه إثر الانفتاح الشديد الذى طرأ عليه، فخرجت من خيمتها أيضا وبدأت تتوق للحرية، ولكنها ليست الحرية التى آمنت بها ظبية خميس مثلا وهى ابنة جيلها، وكلاهما برزت فى نفس الفترة، فظبية خميس قد مزقت الخيمة بأكملها وفضلت أن تلامس سماء الحرية بكل ما فى الحرية من لا حدود ولا مسافات، فبذلك بدأت تكتب بوضوح وصراحة وصدق عبر تجربتها الإنسانية فألّبت عليها المجتمع، بينما مريم جمعة فرج وهى التواقة للحرية عاكسة كل معاناة المرأة المستلبة العاشقة أحيانا لكن بأساليب مغلفة، فهى لم تمزق الخيمة ولكنها أزاحت جوانبها مكتفية بما يأتيها من ريح، فكانت كتاباتها تبحث عن هذه النسمات من الهواء دون أن تعلن عن هذا البحث أو الهواء، إنها تعكس معاناة المرأة مكبوتة أو ملبسة بالرمزية والدلالات ويبدو ذلك واضحاً فى "جفول" من مجموعتها الأولى (فيروز)، حيث تتراكم الرموز والدلالات فى هذه القصة وتقرأ فى سطورها معاناة الأنثى وكبتها وصدماتها وانتظارها للعائد الغائب الذى طال غيابه، بينما تريد أن تصهل عارية مثل فرس صغير "عند نهاية الدورة تستلقى عارية مدفونة فى التلة، شهية الصهلة كالخيل المسومة وبقية السراج العابثة بكتلة التراب البارزة.." هى تحلم.. تحلم بسد جوعها، مثلما تحلم بجسدها وحقه.. إنها تهرب إلى الرمز وتشبع به كل حواراته أو

(مـنولوجاته) هذه المناوبة والمزاوجة بين الواقع والحلم بين الرغبة والكبت، بين امرأة شابة تصهل مثل فرس، وشيخ سلم كل ما لديه لله وما عاد يمتلك من الحياة إلا أن يطفئ السـراج، الـنور. والـتوق يعـادل هـنا الخوف من الظلمة وما تحمله هذه الظلمة من عدم عـودة الفـارس الغائـب، وهـو الحبيـب المنـتظر الـذى يحـيل كل جدران المنزل الباردة والسـراج المطفـأ إلى الحياة من خلال جسدها الذى يتوق للفارس الذى يجلب معه الحياة "أمـس.. وقبـيل الإيقـاد كانـت الجدران تقول للسراج لا شيء غير فراش وصبية وحائط عنـيد يحـتوى الحـلم، وعجـوز كـان كلما رقص الخيال فى الظل قام فيما يشبه الجفول وأطفـأ السـراج.. فبكـت.." ولكـن رغـم هـذا الترميز لتوق هذه المرأة إلى حقها الجسدى وتوقهـا لوصـول الفارس، إلا أن الشخصيات الأنثوية عند مريم معظمهن هامشياً أيضاً، بـل هـن مغيبات بين سلطة الجن وسلطة المجتمع، محكومة بالسلطة والتهميش، وهى بفعـلها هـذا إنمـا تـنقل صـورة المـرأة الواقعـية الـتى كانـت ولا تزال تعيش بعض هذا التهميش أو جزءاً كبيراً منه.

ونتـلمس ذلـك فـى (بدريـة) و (شـنق) فى مجموعتها الأولى ولكن استلاب المرأة يمـتد مـع مريم جمعة فرج حتى مجموعتها الثانية والأخيرة حتى الآن الموسومة "ماء" مثـلما كان الرجل مستلباً ومهمشاً، مستلباً اجتماعياً ومهنياً ومعاشياً، مثلما كان يعانى مـن تفـرقة عنصـرية (فـيروز الغالى ساروا بيعوته) الذى كان يحلم بامرأة (فيروز انون يحـلم بامـرأة يمهـرها أيضـا) ولكـنه يظـل مجمداً بين قوالب الثلج مثلما تظل أحلامه مجمـدة "أنـت تفـتش صـحن حلم قديم دافئ فى كوفة تفكيرك المثلجة فلا تعثر على أى شيء، وتقرر أنك مجنون ومصاب بعد سنوات من توقف الحلم بين قالب الثلج والمطرقة فـتمارس الغـناء" لكـن شخوصـها أيضـا يعـانون من مناظر الجنود الأجانب الذين كانوا يعسكرون فى المنطقة حكاماً ومستفيدين على الرغم من جدب الصحراء، وعوز الحياة.

مـريم جمعـة فـرج عـلى الـرغم مـن كونهـا مقلّـة فـى إنتاجها لكنها غزيرة بما تطرحه على الرغم من أنها بدأت مع بدايات الكتابة المعاصرة ونشرت مجموعتها الأولى فـيروز ١٩٨٨، بيـنما نشـرت مجموعتها الثانية (ماء) عام ١٩٩٤، إلا أنها ظلت أمينة عـلى شخوصـها بانـتماءاتهم الشـعبية وصـورهم المسـحوقة وصـفائهم وتهميشـهم

ومعاناتهم، بل إن نساءها هن أنفسهن المسحوقات المتخلفات القابعات داخل البيت، المهمومات بالحياة بما فيها جمالها وإيمانها بالشعوذة والخراريف والجن، إن صور الاستلاب المتعددة لنساء مختلفات ولقصص عديدة تضمها المجموعة الثانية (ماء) لا نريد عرضها أو تحليلها إنما الإشارة إلى بعضها مثل (غافة) المحرومة من الحرية المستلبة اجتماعيا، وحتى حينما أعطت لنفسها الحرية لإعطاء صورة أخرى للمرأة فى (إعداد فى بيت واحد) سرعان ما نتلمس أن المرأة أيضاً ليست هى السيدة:

"أنا – قالت أمى – صاحبة البيت

بل – أنا – قال أبى – صاحب البيت

وثار أبى – وثارت أمى.. وتكلما بصوت عال..".

ولكن النتيجة الحتمية هنا تعود إلى سيادة الرجل ارتباطا بالنظرة الاجتماعية والدينية التى تمنحه سلطة السيادة فى البيت وخارجه، بل إن تأثيرات القص هنا لم تختلف كثيراً عما كانت عليه فى قصص المجموعة الأولى– مازال الجن والمعتقدات والميثولوجيا هى التى تسود الحوار، إننا هنا أمام أزمة سيطرة الذكورة، مثلما أن الكاتبة فى هذه المجموعة تطرح أزمة موازية أخرى ألا وهى أزمة الحرية بل وتركزها أكثر حينما تصبح هذه الحرب من الرعونة إلى درجة أنها تتشكل داخل البيت الواحد "قال أخى: مشكلة أن نكون أعداء فى بيت واحد. وتتواصل فى كشفها عن أزمة الحرب بأشكال مختلفة وإن كانت الكاتبة تنقل الحرب إلى خارج الدار مثلما تعيدها إلى داخله لكن الصراع هنا سيعتل لمن سيفوز فى هذه الحرب.

"قال أبى: سينتصرون

قالت أمى: لن ينتصروا

قال أبى: هى الأقوى

قالت أمى: لا اعتقد!!!".

لكن بالضرورة، فإن الرأى المتسلط الأبوى هو المرجح وسيكون هو الأقوى مثلما كان الأب هو الأقوى كسلطة أحادية فى المجتمع، لكنها تحقق نقلة موضوعية وهى فى انشغالها بالحرب تدخل عالم الماء فنقرأ قصة بنفس العنوان لتكرس مفاهيم ودلالات

عديدة فى هذه القصة التى تجمع ما بين الحرب والماء وجدل هذه العلاقة فى النظرة الحياتية. فالماء عندها فى هذه القصة له دلالات مختلفة، ولكنها ضرورية لاستمرارية الحياة ولوحدة الكون، دلالات تتراقص ما بين الحياة واستمراريتها وجدليتها بالماء، وما بين التحرر والانعتاق وأثر الماء فى هذا الانعتاق وخلاص الإنسان ونجاته عبر الماء الحياتية، لكن الصراع هنا أمام هذه الدلالات يرتبط بالحرب، والماء هنا يظل هو الأساس بكل الدلالات التى قصدتها مريم أو لم تقصدها "يترجلون من سيارة اللاندروفر الصحراوية.. يخرجون رشاشاتهم يحيطون بالماء..".

العربى يصيح باحتفالية: أيها الأخوة، الجماعة يسلمون عليكم، لا تقلقوا، بعثوا إليكم بماء عذب نظيف، نريد منكم فقط النظام.

يردد بحماس: ماء.. ماء

وخلال دقائق تعود السيارة لتمخر الرمل

والرجل يشرب بالماء الذى انسكب من الزجاجات التى تخاطفناها.. وكأننا لم نر ماء.

وأخيرا فإن كتابات مريم على قلتها فإنها تحتاج إلى قراءات مختلفة؛ لأنها واحدة من الأسس الأساسية للتجربة الإبداعية فى الإمارات وتشكل قصصها جزءاً كبيراً من المشهد القصصى فى الإمارات ولربما الأساسى، وهى علامة على ذلك من جيل الرواد الذين مازالوا يعطون بعد أن حققوا الخطوة الأولى فى النصف الأول من سبعينيات هذا القرن، وهى أيضاً تواقة للحرية، لكنها تضطر إلى الترميز وتبحث عن الدلالات ولا تكتب بوضوح أبدا، إن كتاباتها مغلقة لكنها غير ممنوعة عن الفهم، أو بعيدة عن إدراك القارئ، إنها تجعل من القارئ مشاركاً لها فى الكتابة والتخيل ولا تبعده عن أجوائها، إنها تجعله يتعايش مع أجوائها وكأنه أحد الذين عايشوا هذه الأحداث.

ظبية خميس

شاعرة مزقت خيمة القبيلة

ترسم وشمها بالدم والحنة

لم أعرف شاعرة تمتلك هذا القدر من حريتها في الخليج أكثر من ظبية خميس، وهي التي خرجت عن طوق القبيلة ومزقت أستار خيمتها فكتبت قصائد للحب وسخرت من الابتسامات الماكرة، وصرخت وهي المرأة الأرض.. كل الضلوع، مثلما انتقدت الجنرالات في جنتهم، شاعرة تارة، وقاصة أخرى، غير أنك لا تدرى أي فاصل وهمي بين الجنسين، بل بين أجناس الكتابة، فهي قد مزقت الحواجز وفتحت الروافد على بعضها، ترجمة، قصة، مقالة ساخرة، مقالة جادة، دراسة، لكنها لم تترك الشعر، لا ندرى، ولا هي "إن كان الشعر ينبض فيها، أم أنها تنبض فيه".

سأحاول أن أسافر معها في هذه القراءة على الرغم من وعورة المسالك على بساطة طرحها وعلى المدى من قدرتها على طرح الأشياء بمسمياتها، لكنها هي الأخرى غامضة غموض الأنثى التي تستعير وتستدل وتشبه لتترك لنا خيار البحث عن ذاتها وأفكارها وهمومها، وصراعاتها، وهي المهمومة حتى العظم، الرافضة حتى النسيج، الصارخة في كل واد، التي تنظر ولا ترى من حولها مادام المشهد باهتا، ثانوياً، سطحياً، مدارياً، ومتعايشاً مع كل ما لا يتعايش معه، وهي التي ظلت مسافرة بين البحث عن الذات والاغتراب والغربة حتى حينما تضمها مدينة ولادتها، إذ سرعان ما ترفض (المدينة- الجنرالات)؛ لتبحث عن سقف وسماء تقزمها ولا تؤزمها، سماء تمنحها حرية التفكير والتعايش، حرية الأنثى في أن تحس وتحب وتكره:

أحبك أيها الرجل

وأكاد أن أكرهك

أنت الحلم النهارى
وأنا الليل بلا فجر
ودمى يبحث عنك
كما تفعل الأرض
فماذا أقول للجسد الذى يحلم بك
كما يخفق القلب؟
أقول لك إنك قاس.. كحد الزجاج
وكقلب النجمة الميتة..

وظبية خميس فى قمة شعورها بالحب كحالة إنسانية، لا صورة متدنية للمرأة جسدا أو جنسا، أو متعة آنية، ترفض أى استلابٍ من الرجل الذى قد تكون عاشقة له، هنا لا أتحدث عنها هى، إنما أتحدث عن الشاعرة والأديبة التى تسكنها، إنها تحاول أن تعيد صياغة كل العلاقات برفض كل الأشكال السائدة بين الرجل والمرأة، هى أيضا متمردة من نوع آخر، هى ليست فرانسواز ساغان، أو كوليت خورى، ولا حتى غادة السمان، هى المهرة العمانية التى تعى من تكون، وكيف، ولماذا، إنها صاحبة الإرادة وليست المرأة المستلبة والمسلوبة..

فوق إرادتى أن تكون أنت
لكنها.. إرادتى
أن تكون هو أنت.

والحب فى رؤى الشاعرة عطاء، ماء وربيع، وغيمة توعد بالمطر والفرح بلا شكوى أو صور ميلودراما اعتدنا قراءة صور الحب عن العشاق سواء فى رومانسية المنفلوطى أو حتى الرومانسيات الأخرى، فالحب هنا وجه آخر للحياة، وجه جديد وحضاري، هو فرح وعطاء وغيم ومطر..

أذكر أننى
أذكر
أذكر أن الغيم كان يملأ المدينة

وأذكر أننى فى لحظة غيم.. أحببتك

وها أنا

كغيمة أليفة.. مازلت أحبك.

وظبية خميس شاعرة الومضة الشعرية تخلّق هذه اللحظة فى الوقت الذى ينبغى أن تكون هى خالقة لقصيدتها بوعى شديد وحساسية مفرطة، وبغنائية تتناسب مع لحظة القصيدة مثلما تتناسب مع صورتها الآنية شعوراً وارتباطاً ورفضاً، هى مسكونة بالحرية حتى مع نفسها، أى ترفض حتى قيودها التى تجدها مكبلة لنفسها وذاتها فى حين تستطيع أن ترفضه وترفض نفسها، هى طائر متفرد يتسامى صعوداً فى عالم سماوى رحب لا قيود له ولا مدى:

لك أن تقول

لك أن تذهب

لك أن تكسر الأحلام

لكننى أبداً.. لست لأحد

لست.. لك.

ولكنها فى ذات الوقت حينما تريد أن تكون طرفاً لمعادلة الحياة تشعر أنها أنثى وأن الحب غاية الأنثى، وبدونه ستتحول إلى صحراء قاحلة وبدونه أيضاً ليست إلا رمالا جافة، ولذا فتراها تحلم حينما لا يكون للحلم نهاية أو تفسير، هى الانتشاء والرغبة والشعور بالحياة..

هذه الليلة

أتريد أن أرقص بشهوة اللبوة

أسكر كقطة

وأعطى جسدى كامرأة

لا كفكرة..

وهى شاعرة الجملة الآنية، لا تفكر فى تطريز لغتها أو تحملها بمحسنات بديعية أو استعارات أو تشبيهات، ولا حتى غموض، إنها قصيدة موقّعة بنبض القلب

ولهفـة الـلحظة، تخـيفك بتوريتـها وتـهددك وأنت تقرؤها، تدنو منك حتى تشعر أنها لامسـت شـفتيك وتبتعد متطرفة بعيدة حتى لا تراها مع نجمة الضحى، لا تزويق، ولا تفنن، ولا تحـايل.. قصـيدة مباشـرة تشـتمك فيها إن آمنت بأنك تستحق الشتم وتحلم بشـفتيك إن كنـت فعـلاً الإنسـان المعشـوق الـذى يحترمهـا كإنسـانة، إن الحـرية التى تطـرحها ليسـت هـى حـرية الجـنس أو الجسد، أو حرية المرأة، لا، إنها حرية المرأة المرتـبطة بـالموقف السياسـى لا الجـنس، الموقـف الـذى يعـرى الطـرف الآخـر ويـنقده ويرفضـه، وهـى لا تشتكى من هذه العلاقة مهما وصلت إلى قساوة أو تطرف أو خيانة، فهـى تـتخطى ما ساد من الشكوى والعذاب والسهر والمناجاة، تتجاوز كل ذلك للوصول إلى الحـرية بمعـناها وليس بشكلها، الحرية الهدف والحلم والفكر، والمرأة عندها هى أسـاس هـذه الحـرية؛ لـذا فهـى حينما تخرج من خيمة القبيلة وهى ابنتها فعلا، إنما تكسـر كـل أنواع الخطوط والقيود والأنسجة وصولا إلى الحرية، لذا نقرأ لها: "السلطان يـرجم امـرأة حبـلى بالبحر" أو (موت العائلة) يقول عنها الشاعر يوسف أبو لوز: "إن مـا يميز الشاعرة ظبية خميس أنها تكتب دائما انطلاقاً من تجربة، ثمة واقع – حركة – حـيوية – حـياة – ثمـة مـاء حـار فـى قصيدتها، وقصيدتها ليست شعاراً ولا موقف سياسـياً أو أيديولوجـياً، قصيدتها دائمـاً حالـة مـن حـالات الحـياة اليومـية"[٤٤]؛ لذا فالحـرية عـند ظبـية خمـيس قضـية إنسـانية تدافـع عـنها بإيمـان وإخـلاص فـى إطار مفهومهـا الفكـرى لـلحرية، التى بالضرورة تتلمسها فى كل قصائدها التى ما تراجعت عـن هـذا الموقـف مثلما نقرؤه فى كتاباتها القصصية، وقد تحملت بشجاعة متناهية كل ردود الأفعـال لما كانت تطرحه، فهى ابنة القبيلة التى تمردت على قيودها واستهزأت بسـجانها. يقـول د. رمضـان بسطاويسـى: "كانـت "كبش فداء" فى أحايين كثيرة حين كانـت تواتـيها الجـرأة فـى تـناول قضـايا وموضوعات وصياغة لا تستقر مفاهيمها لدى الخاصـة، فمـا بـالك بالعامـة، فكانـت مفتـتحا لـبداية طـرق عديدة لا تكملها هى لكن يكملها غيرها ويستفيد مما قد أثارته من ردود أفعال حول ما تقدمه، ولعل هذا أوقعها فـى دائـرة الـتأويل المجازى لبعض كتاباتـها، بينما هى صادقة فيما تكتب، ولا تحتاج إلى الترميز بمفهومه المجازى"[٤٥].

التوق إلى الحرية وأخذ الأمور بمسمياتها والتجربة الحياتية وروح التمرد وحلم التغـيير جعلت ظبية خميس صادقة فيما تقول وما تطرح، بل إن لا عودة لها إلى الوراء فـي مجتمع مازال يرسم للمرأة حيزها من التفكير ومن الحياة، والصدق هنا نجاة مثلما إيمانهـا بحريتها كإنسانة لا تملك إلا التوق إلى الحرية والصدق الذى تعممه دون الأخذ بالاعتـبار أن تـنعكس هـذه الكـتابات علـيها، كمـا أشار الدكتور بسطاويسى فى الفقرة السابقة.

كنا نتحدث كثيراً عن الصدق والكذب
عن الثورة والفقراء
عن الغرب والشرق
كنا نتحدث دائما عن العرب
و أفريقيا
وكنا نبحر فى الحديث إلى جامايكا
وهيلا سيلاسى
ومايكل سميث.. الشاعر الذى رجموه
بعد ذلك كله نجحنا فى شىء
واحد
الخيانة المزدوجة
والكذب الصغير
وأن نكون فى قارتين
أنت فى أوربا
وأنا فى أفريقيا

وظبـية خمـيس مـنذ أن طرحـت نفسها قاصة ثم شاعرة ثم مزجت بين الأجناس بقـلم واحـد، طرحـت نفسـها وهـى تمـتلك عوامـل الأديبة دون أن تضطر لتقديم نفسها بخجـل أو بشعور النقص؛ لأنها تعى الطريق تسلك بكل وضوح ووعى، كما اطلعت على الـتجارب الشعرية فى مراحل التطور المختلفة وللعديد من أعلام الشعر العربى، لكنـها

ومنذ البدايات اختارت التجارب المعاصرة فى الشعر وتأثرت برموز هذه الحركة - أنسى الحاج - السياب - درويش - أدونيس، لكنها لم تكن صورة لواحد منهم، هى طرحت لنفسها التجريب فى إطار ما بعد تجارب الولادات، بمعنى أنها تجرب انطلاقا من نضوج تجربة، ووعى يمنحها القدرة على الاختيار والعطاء معاً..

على فودة عصفور الشعر الغجرى

أطلق بلابله وارتفع قليلاً

فحين ينتاب الأرق الحزين الشعب

فى السجن العربى

حتى عصافير فلسطين تقاتل

وهى هنا أيضا يؤرقها هذا الوعى ويدمى كفها؛ لأنها تحمل كفنها مع كل قصيدة، فإن الوعى الذى تتسلح به لا يقف عند حدود الحرية والانتماء للحقيقة والوقوف ضد الظلام، بل هى أيضا تمتلك روحاً تئن مع أنين عصافير الوطن العربى، هى شاعرة موقف وقضية فى زمن فقدنا المواقف وخسرنا القضية..

وفلسطين ها نحن نردد اسمها

قلت فلسطين، سمعتها، قلت فلسطين

أعدتها، فى أذنك أعددتها، قلت فلسطين

هلا ضممتها، قلت فلسطين

تذكر جيداً أنى ضممتها ذات يوم فى الذاكرة

أنى قبَّلت يديها وقلت تعودين مع الفجر

بكت ما صدقتنى

وما قالت لذراعى حتى مددتها سوى الملح

الملح يا زمن التجديف على رواسب الحزن

فلسطين نعود حين تعودين

فلسطين ما متِّ بل هم يقتلونك

فلسطين ما متنا بل هم يقتلوننا

فلسطين نعود كما أنت تعودين

ونظل في إطار وعي الشاعر، ووعيه كما أرى سبب أرقه واستمرار نزيف جراحه، وظبية من خلال هذا الوعى لا تعيش إلا غربتها ووحدتها حتى وهى بين الناس، هذه الغربة التى تؤرق قصيدتها وتجعلها أحيانا حزينة لألم شديد، لا أقول إنها تشتكى، فقد تجاوزت مراحل الشكوى، لكنها تتغرب كل لحظة حتى وهى تسير فى شوارع مدينتها أو مدن أخرى، حتى القاهرة التى أنست لها وعاشت بها تصبح غريبة عنها وهى فى شوارعها، بل إن الصحراء التى تغرقها والتى ولدت على تخومها تصبح غريبة عنها..

بقعة الصحراء.. الوحيدة.. التى أعرفها
تتدثر بالجليد..
يتنزه "الكاوبوى" فيها
بينما جدتى قد نسيت بين أشيائها
بيت الجريد
أقبل التحول يا صديقى الوهمى أقبله
أقبل أن تحرق الرقابة أوراقى
وأن يكمم سجَّانى البدوى
أنفاسى وهو يرمى بالخرقة السوداء
على عينى..
وتقول فى نفس القصيدة.. فى مقطع آخر
أقبل أن يفصلنى من العمل أبله يقول إننى
تطاولت على السلطات العليا
وأن تتمنى لى إدارة الجامعة مستقبلاً أفضل
خارج مبانى التدريس فيها؟!

أعمال ظبية خميس تحتمل القراءات المختلفة وتحتمل التأويل، وإذا ما تركنا عالمها الشعرى، فإن عالمها القصصى لا يختلف كثيراً فى أجوائه وطروحاته وشخوصه

وأحداثه وأسلوبه عن تجربتها الشعرية، حتى إن بعض النقاد اعتبروا قصصها شعرا أو قريبة من الشعر. وهي بالذات لا تفرق بين الأجناس التي تطرحها أو التي تمارس الكتابة بها، فهي قد أزالت الحدود الوهمية بين هذه الأجناس ومنحت لنفسها حرية التجول بما يتاح لها من مسالك وطرق للوصول إلى ما تطرحه. إنها شاعرة- قاصة - تحمل قضية إنسانية، كما أسلفت في سياق القراءة، والكتابة بعض أساليبها في طرح قضيتها وحريتها وتجربتها ومعاناتها وغربتها، وهي بالتالي قادرة على الكتابة بجدية في هذه الأجناس بما في ذلك الترجمة التي أفادتها لإجادتها اللغة الإنجليزية في ممارستها الأدبية، لذا حينما قلت في بداية القراءة إنها ظاهرة إيجابية خاصة في الأدب النسوي في الإمارات، بل في ساحة الآداب في دول الخليج والوطن العربي، ظاهرة وليست تكراراً للظواهر النسوية التي عرفناها في تاريخنا الأدبي المعاصر، بل هي ظاهرة قائمة بحد ذاتها تمتلك شخصيتها وطروحاتها.

تعريف خاص بكل من :

صالحة غابش

ميسون صقر القاسمى

سلمى مطر سيف

مريم جمعة فرج

ظبية خميس

صالحة غابش

(شاعرة)

الاسم بالكامل : صالحة عبيد غابش

مكان وتاريخ الميلاد :

الحالة الاجتماعية :

عنوان العمل : الشارقة ص.ب ٥٥٨٨ أندية الفتيات

العنوان الدائم :

رقم الهاتف : ٠٦/٥٥٨٢٢٧٢ - ٠٦/٥٣٥٥٥١١ فاكس

المؤهلات الدراسية :

- دبلوم معهد المعلمات.
- بكالوريوس آداب ودراسات إسلامية ولغة عربية.

التاريخ الوظيفى والوظيفة الحالية :

- مدرسة ١٩٧٨-١٩٩٣.
- مديرة رابطة أديبات الإمارات ١٩٩٣-١٩٩٩.

– مديرة إدارة الشئون الثقافية بأندية الفتيات ١٩٩٥ حتى الآن.

مجال النشاط والإبداع الثقافى :

– الشعر.

– تجارب فى كتابة القصة القصيرة والمسرحية.

الآثار المطبوعة :

– بانتظار الشمس – ديوان شعر – ١٩٩٢ صادر عن اتحاد كتاب الإمارات.

– المرايا ليست هى – ديوان شعر ١٩٩٧.

– عرض مسرحية زحلة بثينة على مسرح أندية الفتيات ١٩٩٧.

– مسرحية نداء من هناك ١٩٩٧.

– مسرحية الملكة – المرأة والسلطة ١٩٩٨.

الندوات والمؤتمرات والمشاركات الأدبية والعلمية :

– أمسية شعرية على هامش معرض كتاب الدوحة – قطر.

– أمسية شعرية فى مهرجان القرين للثقافة والفنون – الكويت ١٩٩٧.

– أيام الشارقة الثقافية – القاهرة ١٩٩٩.

– الأسبوع الثقافى الإماراتى بالقاهرة ١٩٩٩.

نشاطات أخرى :

– تشارك فى تحرير مجلة أشرعة الصادرة عن رابطة الأديبات فى الإمارات.

الجوائز التقديرية ودرجات وأوسمة الشرف :

– درع بلدية طرابلس – لبنان.

العضوية فى الهيئات واللجان المحلية والدولية :

– عضو اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.

– عضو اتحاد الكتاب العرب.

– عضو رابطة أديبات الإمارات.

– عضو أندية الفتيات بالشارقة.

ميسون صقر القاسمى

(شاعرة وفنانة تشكيلية)

الاسم الكامل : ميسون صقر القاسمى

مكان وتاريخ الولادة : الشارقة – الإمارات العربية المتحدة.

العنوان :

رقم الهاتف :

الحالة الاجتماعية :

المؤهلات الدراسية :

– بكالوريوس الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة

التدرج الوظيفى :

– تقلدت عدة مناصب إدارية فنية فى المجتمع الثقافى بأبوظبى، ووزارة الإعلام والثقافة.

– تعمل حاليا مديرة لإدارة الثقافة فى وزارة الإعلام والثقافة.

مجال النشاط :

– الشعر والفن التشكيلى

الآثار المطبوعة :

– هكذا أسمى الأشياء	ديوان شعر
– الريهقان	ديوان شعر
– جريان فى مادة الجسد	ديوان شعر
– البيت	ديوان شعر
– تشكيل الأذى	ديوان شعر

– مكان آخر	شعر للأطفال
– عامل نفسه ماشي	ديوان شعر بالعامية المصرية
– السر على هيئته	كتاب سردى
– الآخر في عتمته	كتاب سردى
– حكايات آخر الليل	مجموعة شعرية للفتيان

الندوات والمؤتمرات والمشاركات العلمية والأدبية:

– مهرجان جرش – الأردن – فى عدة دورات

– مهرجان عمان والقيروان وسوسة

– مهرجان القاهرة الشعرى الأول والثانى

– العديد فى المهرجانات العربية، والمشاركات داخل الدولة، وكذلك المعارض خارج وداخل الدولة.

أنشطة أخرى :

– شاركت فى العديد من المعارض التشكيلية داخل وخارج الدولة.

– معرض خربشات على جدار التعاويذ والذكريات لامرأة خليجية مشدوهة بالحرف واللون/ معرض شخصى.

– معرض الوقوف على خرائب الرومانسية/ معرض شخصى.

– تصمم أغلفة العديد من الكتب.

العضوية فى الهيئات واللجان المحلية والدولية:

– عضو اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، عضو فى مجالس الإدارة عدة دورات.

– عضو اتحاد الكتاب والأدباء العرب.

– عضو جمعية الإمارات للفنون التشكيلية.

سلمى مطر سيف
(كاتبة قصة)

الاسم بالكامل : مريم عبد الله حمد بو شهاب

مكان وتاريخ الميلاد :

الحالة الاجتماعية :

عنوان العمل :

العنوان الدائم :

المؤهلات الدراسية :

- بكالوريوس علوم – جامعة الإمارات.
- تعد دراسات عليا بالقاهرة.

التاريخ الوظيفى والوظيفة الحالية:

- العمل فى وزارة التربية.

مجال النشاط والإبداع الثقافى :

- القصة.

الآثار المطبوعة :

- النشيد – مجموعة مشتركة.
- عشبة – مجموعة قصصية.
- كلنا نحب البحر – مجموعة قصصية مشتركة.
- هاجر – مجموعة قصصية.

الندوات والمؤتمرات والمشاركات الأدبية والعلمية :

- شاركت فى العديد من الندوات داخل وخارج الدولة.

نشاطات أخرى :

الجوائز التقديرية ودرجات وأوسمة الشرف :

العضوية فى الهيئات واللجان المحلية والدولية :

- **عضو اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.**
- **عضو تحرير مجلة شئون أدبية (سابقا).**
- **عضو اتحاد الكتاب العرب.**

مريم جمعة فرج

(كاتبة قصة)

الاسم الكامل :مريم جمعة فرج نصيب

مكان وتاريخ الميلاد :

الحالة الاجتماعية :

عنوان العمل :

العنوان الدائم :

رقم الهاتف :

المؤهلات الدراسية :

- بكالوريوس آداب لغة إنجليزية جامعة بغداد.
- د لوم أدب إنجليزى - جامعة ونشستر لندن.
- ماجستير تخصص ترجمة وعلم اللغة - ونشستر لندن.
- تعد دراسات عليا ـ لندن.

التاريخ الوظيفى والوظيفة الحالية :

- موجهة تر وية ـ وزارة التر ية.
- إدارة المناهج ـ وزارة التر ية.

مجال النشاط والإبداع الثقافى :

- كتا ة القصة.
- الترجمة.
- الإعداد الإذاعى.

الآثار المطبوعة :

- النشيد – مجموعة قصصية مشتركة ١٩٨٣.
- فيروز – مجموعة قصصية ١٩٨٨.
- ماء – مجموعة قصصية ١٩٩٣.

الندوات والمؤتمرات والمشاركات الأدبية والعلمية :

- ساهمت في العديد من الندوات والمؤتمرات داخل وخارج الدولة.

نشاطات أخرى:

- تكتب في الصحف المحلية والمجلات الدورية.
- تترجم العديد من الدراسات والتحقيقات والأعمال الإبداعية عن الإنجليزية.
- تعد برامج إذاعية لإذاعة دبي.

الجوائز التقديرية ودرجات وأوسمة الشرف :

العضوية في الهيئات واللجان المحلية والدولية :

- عضو مؤسس اتحاد كتاب وأدباء الإمارات وعضو مجلس إدارة لعدة مرات.
- عضو اتحاد الكتاب العرب.
- المشرف العام على مجلة شئون أدبية (سابقا) وعضو أسرة التحرير لعدة سنوات.

ظبية خميس

(شاعرة، كاتبة قصة، باحثة)

الاسم الكامل : ظبية خميس المهيرى

مكان وتاريخ الميلاد :

العنوان :

رقم الهاتف :

رقم الفاكس :

الحالة الاجتماعية :

المؤهلات الدراسية :

- بكالوريوس العلوم السياسية من جامعة انديانا ١٩٨٠.
- دراسات عليا فى جامعتى اكستر ولندن ١٩٨٢-١٩٩٧.
- الجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٩٢-١٩٩٤.

التاريخ الوظيفى :

- نائبة مدير إدارة التخطيط بأبوظبى ١٩٨٠-١٩٨١.
- مشرفة على البرامج الثقافية فى تلفزيون دبى ١٩٨٥-١٩٨٧.
- دبلوماسية باحثة بجامعة الدول العربية ١٩٩٢.
- مارست فى نفس الوقت العمل الصحفى فى مجلات (الأزمنة العربية، أوراق، المجلة، جريدة الوطن).

مجال النشاط :

- الشعر.

– الدراسات والكتابة فى الصحف والمجلات

– كاتبة قصة ولها إصدارات فى القصة القصيرة.

الآثار المطبوعة :

– خطوة فوق الأرض	ديوان شعر	١٩٨١
– الثنائية أنا الأرض كل الضلوع	ديوان شعر	١٩٨٢
– صبابات المهرة العمانية	ديوان شعر	١٩٨٥
– قصائد حب	ديوان شعر	١٩٨٥
– السلطان يرجم امرأة حبلى بالبحر	ديوان شعر	١٩٨٨
– انتحار هادئ جداً	ديوان شعر	١٩٩٢
– جنة الجنرالات	ديوان شعر	١٩٩٣
– موت العائلة	ديوان شعر	١٩٩٣
– عروق الجير والحنة	مجموعة قصص	١٩٨٥
– خلخال السيدة العرجاء	مجموعة قصص	١٩٩٠
– القرمزى	مجموعة قصص	١٩٩٥
– المشتى فى أحلام الرومانتيكية	مجموعة قصص	١٩٩٦
– الشعرية الأوربية		
– ديكتاتورية الروح		١٩٩٣
– الشعر الجديد، أنا وأصدقائى		
– شعراء البارات والمقاهى والسجون		١٩٩٣
– صنم المرأة العربى		١٩٩٧
– النقد الأدبى النسائى وشاعرات		١٩٩٨
حداثيات من الخليج/ فقدان للذاكرة		
– الذات الأنثوية		١٩٩٧

الندوات والمؤتمرات والمشاركات العلمية والأدبية :

– شاركت فى العديد من الندوات والملتقيات والمؤتمرات داخل وخارج الدولة،

- شاركت فـي العديد من الندوات والملتقيات والمؤتمرات داخل وخارج الدولة، كما أقامت أمسيات شعرية متعددة داخل دولة الإمارات، وشاركت فى معظم المؤتمرات الأدبية التى عقدت داخل الدولة.

العضوية في الهيئات واللجان المحلية والدولية :

- عضو اتحاد الكتاب والأدباء العرب.
- عضو مؤسس لاتحاد كتاب وأدباء الإمارات.

المراجع ومصادر البحث

١. محمد حسن الحربى – تطور التعليم فى الإمارات – الطبعة الأولى ١٩٨٨.

٢. عـبد الإلـه عـبد القادر– تاريخ الحركة المسرحية فى الإمارات ١٩٨٧ دار الفارابى بيروت.

٣. د. موزة غباش – التنمية البشرية فى دولة الإمارات – ط١ رواق عوشة ١٩٩٦.

٤. د. موزة غباش – سوسيولوجيا العادات والتقاليد ط١ رواق عوشة ١٩٩٨.

٥. د. رمضـان بسـطاويس – ثقافة المكان – الصمت والألم – ط١ دائرة الثقافة والإعلام – الشارقة ١٩٩٦.

٦. د. يوسف عايدابى – النقد فى الإمارات ط١ اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩٨.

٧. د. الرشـيد ابو شعير – مدخل إلى القصة القصيرة الإماراتية ط١ اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٨٩.

٨. أبحـاث الملـتقى الأول للكـتابات القصصـية والروائـية فى دولة الإمارات ط١ اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٨٩.

٩. أبحـاث الملـتقى الـثانى للكـتابات القصصـية والروائـية فـى دولة الإمارات ط١ دار الحوار – دمشق – ١٩٩٢.

١٠. أبحـاث الملـتقى الثالث للكتابات القصصية والروائية فى الإمارات ط١ اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩٣

١١. د. ثـريا العـريض – صـوت المـرأة إشـكالية اجتماعـية – الملـتقى الأدبـى السـنوى لرابطة أديبات الإمارات – الشارقة ١٩٩٨.

١٢. د. موزة غباش – ندوة حول النضج الاجتماعي والزواج الثاني دبي ١٩٩٩.
١٣. فوزية رشيد – المرأة المبدعة – الملتقى الأدبي السنوي – رابطة الأديبات – الشارقة ١٩٩٨.
١٤. شئون أدبية – مجلة اتحاد كتاب وأدباء الإمارات – العدد ١٩٨٩.
١٥. ،، ،، ،، العدد ٧و٨ ١٩٨٩
١٦. ،، ،، ،، العدد ٩ ١٩٨٩
١٧. ،، ،، ،، العدد ١٧ ١٩٩١
١٨. ،، ،، ،، العدد ٢٥ ١٩٩٣
١٩. ،، ،، ،، العدد ٣٧ ١٩٩٩
٢٠. ،، ،، ،، العدد ٣٠ ١٩٩٩
٢١. أدب المرأة – المصطلح ومشروعية التسمية – عبد الفتاح صبري – جريدة الاتحاد أبوظبي ١٢، ١١، ١٠/١٩٩٧.
٢٢. ظبية خميس شاعرة تطفو على سطح واسع من الكلمات – يوسف أبو لوز – جريدة الخليج – الشارقة ٢٣/٨/١٩٩٩.
٢٣. مجلة الرافد الفصلية – العدد الثالث عشر – أكتوبر ١٩٩٦ دائرة الثقافة والإعلام – عدد خاص عن – المرأة والثقافة – تجربة الإمارات.

المراجع الإبداعية

١. فيروز – قصص – مريم جمعة فرج – اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٨٨.
٢. ماء – قصص – مريم جمعة فرج – دار الجديد – بيروت ١٩٩٤.
٣. عشبة – قصص – سلمى مطر سيف دار الكلمة – بيروت ١٩٨٨.
٤. هاجر – قصص – سلمى مطر سيف – اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩١.
٥. المرايا ليست هي – شعر – صالحة غابش – اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩٧.
٦. بانتظار الشمس – شعر – صالحة غابش – اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩٧.
٧. جريان في مادة الجسد – شعر – ميسون صقر القاسمي – ١٩٩٢.
٨. الريهقان – شعر – ميسون – ١٩٩٢.
٩. البيت – شعر – ميسون – ١٩٩٢.
١٠. أنا المرأة الأرض كل الضلوع – شعر – ظبية خميس – لندن ١٩٨٢.
١١. قصائد حب – شعر – ظبية خميس – المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٤.
١٢. جنة الجنرالات – شعر – ظبية خميس – دار سعاد الصباح – الكويت ١٩٩٣.
١٣. ابتسامات ماكرة – شعر – ظبية خميس – شركة الربيعان للنشر – الكويت ١٩٩٦.
١٤. عروق الجير والحنة – قصص – ظبية خميس – بيروت ١٩٨٥.
١٥. خلخال السيدة العجوز – قصص – ظبية خميس – بيروت ١٩٩٠.

أديبات من الإمارات

هذه النخبة من الأديبات بعض ما أذكر، بالضرورة هناك من نسيت منهن:

١. شيخة الناخي	قصة
٢. سلمى مطر سيف	،،
٣. أمينة عبد الله بوشهاب	،،
٤. ليلى أحمد	،،
٥. مريم جمعة فرج	،،
٦. فاطمة محمد	،،
٧. فاطمة السويدى	،،
٨. سعاد العريمى	،،
٩. ابتسام المعلا	،،
١٠. أسماء الزرعونى	،،
١١. خيرية ربيع	،، وصحافة
١٢. مريم سالم	،،
١٣. ظبية خميس	شعر وقصة (وأجناس الكتابة الأخرى)
١٤. نجوم الغانم	شعر
١٥. هالة معتوق	شعر
١٦. عائشة البوسميط	شعر (وتصميم الملابس النسائية)
١٧. ميسون صقر القاسمى	شعر وفن تشكيلى
١٨. صالحة غابش	شعر

١٩. الهنوف محمد شعر
٢٠. سارة النواف
٢١. جويرية الخاجة
٢٢. سارة الجروان
٢٣. رؤى سالم
٢٤. د. موزة غباش دراسات
٢٥. د. فاطمة الصايغ ،،
٢٦. د. حصة لوتاه دراسات وإخراج تلفزيونى

إضافة إلى عدد آخر من الأديبات وأساتذة الجامعات اللواتى تخصصن فى العديد من حقول المعرفة ويمارسن التدريس والكتابة باختصاصهن.

الهوامش

١- راجع الملحق بأسماء بعض الأديبات فى دولة الإمارات.

٢- د. موزة غباش - التنمية البشرية فى دولة الإمارات - المجمع الثقافى ط١ ١٩٩٦.

٣- د. موزة غباش - سوسيولوجيا العادات والتقاليد لمرحلة الميلاد فى مجتمع الإمارات - دار القراءة للجميع ط١ ١٩٩٨.

٤- د. موزة غباش - نفس المصدر السابق.

٥- د. موزة غباش - التنمية البشرية فى دولة الإمارات - المجمع الثقافى ط١ ١٩٩٦.

٦- د. موزة غباش - نفس المصدر السابق.

٧- عبد الإله عبد القادر - تاريخ الحركة المسرحية فى دولة الإمارات ١٩٦٠ - ١٩٨٦ دار الفارابى - بيروت.

٨- عبد الإله عبد القادر - نفس المصدر السابق.

٩- عبد الإله عبد القادر - نفس المصدر السابق.

١٠- عبد الإله عبد القادر - نفس المصدر السابق.

١١- عبد الحميد أحمد - توصيفات عامة حول القصة والرواية فى دولة الإمارات - دائرة الثقافة والإعلام (أبحاث الملتقى الأول للكتابات القصصية والروائية فى دولة الإمارات).

١٢- عبد الحميد أحمد - نفس المصدر السابق.

١٣- د. الرشيد بوشعير - مدخل إلى القصة الإماراتية - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.

١٤- شيخة الناخي - الرحيل - مجموعة قصصية - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩٢.
١٥- عبد الحميد أحمد - نفس المصدر السابق.
١٦- عبد الحميد أحمد - نفس المصدر السابق.
١٧- عبد الحميد أحمد - نفس المصدر السابق.
١٨- عبد الإله عبد القادر - نفس المصدر السابق.
١٩- عبد الإله عبد القادر - نفس المصدر السابق.
٢٠- عبد الإله عبد القادر - سالم بن علي العويس - وثائق ودراسات - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات - وكذلك ديوان نداء الخليج للشاعر سالم بن علي العويس.
٢١- ديوان خلفان بن مصبح - جمع وإعداد شوقي رافع - تحقيق د. وليد خالص - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.
٢٢- عبد الإله عبد القادر - سلطان العويس تاجرا استهواه الشعر - اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.
٢٣- محمد حسن الحربي - تطور التعليم في دولة الإمارات - مؤسسة البيان للنشر - دبي.
٢٤- فوزية رشيد - المرأة المبدعة - الملتقى الأدبي السنوي لرابطة أديبات الإمارات الشارقة ١٩٩٨.
٢٥- د. ثريا العريض - صوت المرأة إشكالية اجتماعية - الملتقى الأدبي السنوي لرابطة أديبات الإمارات - الشارقة ١٩٩٨.
٢٦- عبد الإله عبد القادر - تاريخ الحركة المسرحية في الإمارات ٩٦٥ ١-١٩٨٦ دار الفارابي بيروت.
٢٧- أشرعة - مجلة رابطة أديبات الإمارات - الشارقة.
٢٨- عبد الحميد أحمد - نفس المصدر السابق.
٢٩- فوزية رشيد - نفس المصدر السابق.
٣٠- د. موزة غباش - النضج الاجتماعي والزواج الثاني - محاضرة في رواق عوشة

بنت حسين – دبى ١٩٩٩.
٣١- عبد الفتاح صبرى – نظرة على إبداع المرأة القصصى فى الإمارات – جريدة الاتحاد – أبو ظبى ١٠، ١١، ١٢ مايو ١٩٩٧ وكذلك علياء سالم – قضية الحرية فى أدب المرأة – دائرة الثقافة والإعلام.
٣٢- بدر عبد الملك – السرد النثرى فى الخليج – عن الملامح والهوية – فصلية الرافد – العدد الثالث إبريل ١٩٩٤ دائرة الثقافة والإعلام.
٣٣- كلنا.. كلنا نحب البحر – مجموعة قصص لعدد من الكتاب – اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.
٣٤- بدر عبد الملك – نفس المصدر السابق.
٣٥- مؤيد الشيبانى – البيت واللوحة – مجلة شئون أدبية العدد المزدوج ٣٤-٣٥ ١٩٩٨ – اتحاد كتاب وأدباء الإمارات.
٣٦- د. سهيل إدريس – ندوة أدبية لتقييم ملف الأدب فى الإمارات الذى أعده عبد الإله عبد القادر لمجلة الآداب البيروتية ونشر فى العدد ١-٢ يناير/فبراير ١٩٩٨.
٣٧- كامل يوسف حسين – ميسون صقر تحكى اللؤلؤ والمحار – مجلة الآداب – نفس المصدر السابق.
٣٨- سلمى مطر سيف – قصة ساعة وأعود – مجموعة عشبة – دار الكلمة للنشر – بيروت.
٣٩- سلمى مطر سيف – نفس المصدر السابق.
٤٠- د. زهور إكرام – السرد القصصى الإماراتى – سلمى مطر سيف نموذجاً – فصلية – شئون أدبية السنة الثالثة عشرة العدد ٣٧ شتاء ١٩٩٩.
٤١- د. رمضان بسطاويسى محمد – ثقافة المكان – الصمت والألم – دائرة الثقافة والإعلام – الشارقة ١٩٩٦.
٤٢- سلمى مطر سيف – قصة عقد الياسمين – مجموعة هاجر – اتحاد كتاب وأدباء الإمارات ١٩٩١.

٤٣- د. سمير أحمد الشريف - أدب المرأة فى الإمارات - فصلية الرافد - العدد الثامن - الشارقة يوليو ١٩٩٥.
٤٤- يوسف أبو لوز - شاعرة تطفو فوق سطح واسع من الكلمات - جريدة الخليج - الشارقة العدد ٧٤٠٠ الاثنين ١٩٩٩/٨/٢٣.
٤٥- د. رمضان بسطاويسى محمد - ثقافة المكان - الصمت والألم - منشورات دائرة الثقافة والإعلام - الشارقة.

تحولات الخطاب الروائى للمرأة المصرية
ثلاثة أجيال: لطيفة الزيات، سلوى بكر، ميرال الطحاوى

عبد الرحمن أبو عوف

تحاول هذه الدراسة أن تناقش وتحلل البعد السيسيولوجى لتحولات وتبدلات الخطاب الروائى للمرأة المصرية وخصوصيته وسط أفق الخطاب الروائى للمرأة كبعد إنسانى وعالمى، وذلك عبر ثلاثة أجيال تعبّر وتجسد بالصورة والرمز حساسية الكتابة النسوية وهموم وإشكاليات الحياة الخاصة السرية والعامة السياسية والاجتماعية والأخلاقية التى تعيشها المرأة المصرية لحدٍ ما فى بقايا مجتمع ذكورى يعانى فيه الرجل ازدواجية رواسب النظرة الشرقية المتشيئة للمرأة، كجسد ومتعة فى الفراش، نظرة مجتمع الجوارى والحريم، رغم تأسيس مقومات المجتمع المدنى فى مصر لما لا يقل عن قرنين من الزمان منذ تحديث ونشأة مصر الحديثة بجهود محمد على وإسماعيل وعبد الناصر، وخروج المرأة للحياة بأوسع معنى وحصولها على حقوقها فى التعليم والعمل واختيار الزوج والترشيح لمجلسى الشعب والشورى والوظائف العامة، مع الأخذ فى الاعتبار بعض قيود مبادئ الشريعة الإسلامية التى هى مصدر كل القوانين المصرية وخاصة قوانين الأحوال الشخصية والميراث.

وتغطى هذه الدراسة زمنيا وتاريخيا حوالى ٦٠ عاماً نحاول أن نرصد عبرها تحولات الرواية وفنيتها وآلياتها السردية الحداثية عند المرأة كشكل أدبى، بانورامى موسع قادر على التقاط نغمات العصر وتجسيد الهموم والإشكاليات المعايشة لمسار التحول الاجتماعى والثقافى والسياسى فى سياق الحركة الوطنية الديمقراطية المصرية منذ الأربعينات وحتى التسعينات. ويهتم فى التطبيق النقدى بالتوقف عند ثلاثة أجيال من الكاتبات المصريات كن فى النهاية تعبيراً روائياً مكثفاً خلاقاً وفنياً له دلالته على وضعية كل مرحلة تاريخية من التطور السياسى والاجتماعى المصرى ووضعية المرأة كمواطنة فى نفس الوقت، بجانب أن كلاً من الثلاث يصلحن فى إبداعهن الروائى

كنماذج لحساسية الكتابة النسوية وخصوصيتها فى كل مرحلة من ناحية الرؤى والمضامين المطروحة وأيضا التقنيات الجمالية.

(١) لطيفة الزيات: مرحلة الأربعينات وجيل لجنة الطلبة والعمال

عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية تصاعدت أزمة النظام الليبرالى الملكى فى مصر والتى بدأت بتأثير الأزمة الاقتصادية العالمية ١٩٣٠... وانتهى حزب الأغلبية الشعبية حزب الوفد من دوره الوطنى الثورى الديمقراطى وتراث ثورة ١٩١٩ بتوقيعه مع جهة وطنية من أحزاب الأقلية معاهدة ١٩٣٦ مع الاحتلال الإنجليزى، حيث قنعت البرجوازية المصرية وأحزابها الليبرالية ببعض الفتات من الحقوق والمكاسب الوطنية، غير أن مسألة الاستقلال السياسى والاقتصادى لم تستكمل، حيث ظلت قاعدة عسكرية إنجليزية قائمة - فى منطقة قناة السويس - تهدد استقلال مصر وتعطى للسفير الإنجليزى فرصة التآمر مع الملك لحصار المد الوطنى الديمقراطى الشعبى. وأصبح حزب الوفد لا يختلف فى تركيبته السياسية، التى ضمت كبار الإقطاعيين والرأسماليين، عن أحزاب الأقلية المتعاونة مع القصر والإنجليز، وأبرزها حزب الأحرار الدستوريين بجانب ما وقع من انشقاقات وانسلاخات منه، أبرزها انقسام النقراشى وأحمد ماهر وتكوين حزب السعديين ثم مكرم عبيد وتكوين حزب الكتلة. وبرز فؤاد سراج الدين باشا سكرتيرا للقصر ولعب دورا فى تمييع موقف النحاس الثورى المعروف عنه. لقد أدى كل ذلك إلى صراعات الأحزاب الليبرالية على كراسى الحكم وإرضاء الملك والإنجليز وتمت انقلابات دستورية، وأدى عدم حل مشكلة الاستقلال السياسى والديمقراطى والعدالة إلى غليان سياسى فى أواخر الأربعينات ونمو وظهور قوى وتيارات سياسية جديدة حاولت أن تحقق مطالب الوطن، وكانت هذه التيارات والقوى السياسية الجديدة تتوزع كالآتى: الإخوان المسلمون والحزب الاشتراكى بزعامة أحمد حسنى تحول عن جماعة مصر الفتاة، وعديد من التنظيمات الماركسية والحزب الوطنى الجديد بزعامة فتحى رضوان، والطليعة الوفدية الجناح اليسارى الراديكالى من حزب الوفد بزعامة عزيز فهمى ومحمد مندور... وعدد من المستقلين.

كانـت جدلـية الصراع الاجتماعى تغلى بالتناقضات، وحدث نوع من الاستقطاب الطـبقى وبـات واضـحا أن الليـبرالية المصرية عـلى الـنمط الغربى قد فسدت وزاد فساد القصـر وخوفـه مـن الاحـتلال الإنجلـيزى خاصـة بعـد حادثـة فـبراير ١٩٤٢ وحصـار الدبابـات الإنجلـيزية للقصـر الملكـى وفـرض حكومـة الـنحاس أثـناء الحـرب العالمـية الثانـية... لقـد تصاعدت فـى نهايـة الأربعينات الإضرابات العمالية والطلابية تطالب بالاسـتقلال وبضـرورة قـيام عقد اجتماعى جديد يتجاوز أزمة وإفلاس الليبرالية وحكم الإقطـاع الملكـى... كانـت ثمـة إرهاصـات ثوريـة شـعبية ديمقراطـية... وولـدت قـيادة سياسـية فى شكل جبهة وطنية تضم أبرز عناصر هذه الأحزاب والتيارات السياسية من الأصـوليين والشـيوعيين والراديكالـيين والليبراليين والمستقلين... وكانت (لجنة الطلبة والعمـال) حيـث وضـعت لأول مـرة محـتوى اجـتماعى لـلحركة الوطنـية لتوجـيهات تقدمـية... ولقـد قادت هذه اللجنة الحركة الوطنية، وتصاعدت الإضرابات والمظاهرات العمالـية والطلابـية الـتى بلغت ذروتها فى عام ١٩٤٦ ضد فاشية وديكتاتورية حكومة إسماعـيل صـدقى باشا رئـيس اتحاد الصناعات وممثل وعى شرائح الرأسمالية العمالية المالـية... والسياسـى الداهـية المقرب من القصر ووسيلته لضرب الوفد والدستور والمناور مع الاحتلال الإنجليزى ومحاولة مفاوضات ومعاهدة سميت صدقى بيفن مع الإنجليز.

ولقد ضُربَ بقسوة إسماعيل صدقى فى المظاهرات العمالية والطلابية التى قادتها لجـنة الطلـبة والعمال – المثل، فقد قام بأكبر حركة اعتقالات ضد العناصر الديمقراطية والماركسية أبـرزهم: سـلامة موسـى، ومحمـد مـندور وعبد القادر حمزة... وعديد من الشيوعيين... والطلاب والعمال. فى لهيب وأتون هذا الغليان السياسى استكملت لطيفة الـزيات الطالـبة بكلـية الآداب قسـم إنجليزى جامعة القاهرة وعيها السياسى وحددت موقفهـا الأيديولوجـى حيـث انتمـت للتنظيمات الماركسية وشاركت فى العمل السياسى حيـث وصـلت لقـيادة لجـنة الطلـبة والعمال ممثلة لطلبة كلية الآداب، ويذكر أستاذها لويـس عـوض فـى مقدمة روايته (العنقاء) لطيفة الزيات وهى تحرق صورة الملك فاروق فى حرم الجامعة أثناء هذه المظاهرات.

"الباب المفتوح" وصعود الواقعية النقدية وأدب الالتزام

كتبت لطيفة الزيات روايتها الأولى (الباب المفتوح) والتى تعتبر علامة بارزة ومؤسسة لرواية المرأة المصرية العربية فى مسار الرواية المصرية والعربية التى هيمن على خطابها سنوات طويلة الرجل المذكر، وظهرت هذه الرواية فى فترة ازدهار وصعود مفاهيم الواقعية النقدية والواقعية الاشتراكية وما بشر به محمد مندور من التزام فى الأدب، كذلك ما أحدثه النقاد الماركسيون والاجتماعيون من نشر ودفاع عن الواقعية فى الأدب أمثال لويس عوض، ومحمد مندور ومحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس فى كتابهما "فى الثقافة المصرية" كذلك على الراعى وأحمد عباس صالح ورجاء النقاش وأنور المعداوى... إلخ. وقد عكس هذا الاتجاه النقدى صعود ثورة يوليو ١٩٥٢ وبداية مشروع النهضة والتحرر الوطنى الناصرى بعد تأميم شركة قناة السويس وصمود الشعب المصرى وعبد الناصر ضد العدوان الثلاثى الإنجليزى الفرنسى والإسرائيلى فى ١٩٥٦ وتمصير الاقتصاد المصرى وتحقيق الاستقلال السياسى والاقتصادى... إلخ.

فى هذه المرحلة من صعود الحركة الوطنية والناصرية ظهرت أعمال بارزة لأدب الواقعية النقدية كتبها ماركسيون أو يساريون لعل أبرزها (الأرض) لعبد الرحمن الشرقاوى، (وأيام الطفولة) لإبراهيم عبد الحليم، و "أرخص ليالى" و "قصة حب" ليوسف إدريس، وديوان صلاح عبد الصبور (الناس فى بلادى).

وكانت رواية (الباب المفتوح) للطيفة الزيات إثراء خلاقاً فى هذا الاتجاه الواقعى النقدى... غير أنها أضافت شاعرية وتقنيات وآليات جديدة فى السرد أدت لصياغة خطابها الفكرى والسياسى فى نسق جمالى غير مباشر وغير خطابى.

لقد أدركت لطيفة الزيات بوعيها وانغماسها فى لهيب الحركة الوطنية الديمقراطية فى منتصف الأربعينات أن الرجل المقهور المقموع من السلطة والدين والتراث وتراتب المجتمع الطبقى... هذا الرجل المقموع يمارس اضطهاده وقمعه للمرأة، لذلك ناضلت ضد قهر السلطة بشجاعة عرضتها للاعتقال والسجن حتى يتحرر الرجل والمرأة معا ويستردان حريتهما وإنسانيتهما ويمارسان الحضور الفعال فى

تأسيس المجتمع المدنى، مجتمع الحوار ورفض المطلق والجاهز من الأحكام والقيم السلفية.

ولطيفة الزيات روائية رائدة لها نهجها التعبيرى والأسلوبى المتميز المحكم البناء، والقائم على الواقعية النقدية الشاعرية الرحبة، والتقاط وتجسيد جدل العملية الاجتماعية والصراع السياسى، ورؤية وتقديم الحدث والشخصيات وانعكاس القرارات الفوقية للسلطة على تحديد وتقرير مصائر الشخصيات، كذلك رسم الأجواء، كل ذلك فى سياق تحولات وتناقضات الحركة منذ احتدام أزمتها فى منتصف الأربعينات.

لقد كانت هذه الفترة الحرجة الحساسة من تاريخ مصر الحديث فترة منتصف الأربعينات والخمسينات فترة مليئة بالصراعات والطموحات السياسية والاجتماعية والثقافية، وهى التى صعدت النضال الوطنى بمحتوى اجتماعى تقدمى أدى لهدم المجتمع الملكى شبه الرأسمالى، وحدد ضرورة تغيير المجتمع الليبرالى المهترئ، وانتهى بتدخل العسكريين واستيلائهم على السلطة فى يوليو ١٩٥٢... وكانت لطيفة الزيات فى طليعة مناضلى اليسار والحركة الوطنية الديمقراطية.

وقد سجلت وجسدت وعبرت – لطيفة الزيات – عن صراعات وإشكاليات هذه الفترة سياسيا فى رائعتها (الباب المفتوح) التى تعتبر شكلا من أشكال السيرة الروائية يذوب فيها المسار والمصير الشخصى الحياتى الخاص مع مصير الوطن وأحداثه السياسية والتاريخية وتبادل القطبين التأثير والتأثر فى جدلية متشابكة ومعقدة تضع كل القيم السياسية موضع المساءلة.

وتبدأ الرواية بتفتُّح وعى فتاة مصرية فى الحادية عشرة من عمرها على انتفاضات الطلاب عام ١٩٣٥ وصدام العمال والطلبة مع السلطة\وجنود الاحتلال الإنجليزى فى ميدان الإسماعيلية (التحرير الآن) وسقوط الشهداء والجرحى وضمنهم شقيقها الكبير (محمود)، فيتوهج عقلها وقلبها بحب الوطن والثورة، وانعكاس هذه الأحداث على أسرتها الصغيرة، وهى أسرة من الطبقة المتوسطة الصغيرة، وتحفُّظ أبيها الموظف الصغير فى آلة الدولة وخوفه من انجذاب أبنائه للنشاط السياسى، وتغطى الراوية فضاءً تاريخيا وزمنياً شاسعاً وبانورامياً فنتوقف عند أحداث ١٩٤٦ واستيلاء العسكريين على السلطة فى

٢٣ يوليو ١٩٥٢ وخلع الملك وقيام الجمهورية، وأحداث العدوان الثلاثى فى ١٩٥٦ واشتراك الفتاة فى المقاومة الشعبية فى بور سعيد واكتشافها الحب الحقيقى لأحد زملاء أخيها المناضلين بعد أن تخلصت من حبها الرومانسى الأول وعدم تحققها فيه.

ونتابع رصد صعود الثورة الوطنية الناصرية التى حولت الإمبراطورية الإنجليزية إلى دولة من الدرجة الثانية، وأجبرتها المقاومة الشعبية التى اشتركت فيها بطلة "الباب المفتوح" على الجلاء عن أرض بور سعيد المقاتلة التى تعمدت بالدم، وسقوط (إيدن) رئيس الوزراء الإنجليزى... غير أن الكاتبة لم تشر لدور الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى فى وقف هذا العدوان الثلاثى، بجانب عدم إدراكها لمحاولة الولايات المتحدة الأمريكية أن ترتب أوضاع الشرق الأوسط فى أحلاف ضد الاتحاد السوفيتى ووراثة الإنجليز والفرنسيين فى المنطقة العربية.

إن هذه الرواية سجل واسع للأصداء السياسية والاجتماعية والنفسية لهذه المرحلة السياسية من عمر مصر المعاصرة، وأيضا تحمل تصويراً بانوراميا ملحمياً لنماذج من الشباب المثقف والمنتمى، وتقدم فى النهاية صورة لجيل من الفتيات المثقفات المتحررات اللائى يناضلن جنبا لجنب مع الرجل من أجل تغيير قيم وأوضاع مجتمعهم، وتكسب بذلك عمقا وجدية ونضارة فى شخصياتها وقدراتها ووعيها، ويلتحم الخاص مع العام فى نسق واقعى شاعرى يؤكد بهجة الحب والنضال من أجل المستقبل... إنها شهادة على جيل الأربعينات موثقة ومتقنة، وكانت بذلك رواية (الباب المفتوح) بداية وتأسيس اتجاه رائد لكتابات المرأة المصرية والعربية، أثمر الآن أجيالا جديدة تساهم فى الإبداع الروائى بمهارة وجرأة ووعى وتجديد فى الرؤى وحساسية فى الكتابة والتقنيات الجمالية وآليات السرد الحداثية.

وقد صدرت (الباب المفتوح) عام ١٩٦٠ وكان الشيوعيون فى معتقلات الواحات بأمر عبد الناصر. وقد أعقب صدور الرواية صمت مريب من لطيفة الزيات يحتاج لتفسير، ويبدو أنها تصالحت مع الأوضاع السياسية وعانت تجربة خاصة أبعدتها عن البدايات النضالية فى الخمسينات، ولم يظهر لها إبداع أدبى، واختفت أخبارها، غير أنها فى أواخر الثمانينات قدمت لنا تفسيرا لهذا الصمت حيث أصدرت مجموعة

(الشيخوخة وقصص أخرى) وهى مقاربة مترددة وخجلة لمحاولة كتابة سيرتها الذاتية تكشف عن تناقضات حياتها الخاصة والعامة وحبها الأول الذى أجهض وتفتح وعيها السياسى مع طلبة انتفاضة ١٩٤٦، وارتباطها برمز بارز من قيادات اليسار... ثم انفصالها عنه فى المعتقل ومرورها بالضجر واللاجدوى ثم ارتباطها الغريب بنقيض سياسى وأخلاقى لزوجها الأول، وهو رمز من رموز الطفح السياسى الثقافى لعهد السادات بكل تراجعاته عن مشروع عبد الناصر للنهضة والتحرر الوطنى.

ويبدو أن لطيفة الزيات فى السنوات الأخيرة قررت أن تعود وتواجه بصدق وشجاعة ذاتية نفسها وحياتها وتجربتها السياسية بشكل أكثر جرأة وبنوع من الاعتراف الصادق، فأصدرت سيرتها الذاتية المكتملة والمباشرة فى (حملة تفتيش أوراق شخصية) وهى سيرة ذاتية لها خصوصيتها الأسلوبية، فقد أرَّخت ووصفت تفاصيل طفولتها فى دمياط وأصول أسرتها، وعالم البحر والصيد وتفتح وعيها الأنثوى والفكرى والسياسى على مظاهرات الطلبة واستشهادهم عام ١٩٣٠، ثم انتمائها لليسار وتعرضها للمطاردة والاعتقال وانفصالها عن زوجها الثورى اليسارى. وتتوقف السيرة عند سنوات حاسمة وصريحة من حياتها شكلت مسارها: بدأت بسجن الحضرة فى الإسكندرية، وانتهت بسجن القناطر للنساء عام ١٩٨١، ومرورا بهزيمة ٥ يونية ١٩٦٧ التى قهرتها، وتنحى عبد الناصر الذى هز كينونتها، ووفاة شقيقها الأكبر أستاذها ومعلمها... (والغريب المناقض لتاريخ لطيفة الزيات اليسارى أن شقيقها الأكبر هذا ذات يوم كان نائبا لرئيس الوزراء فى عهد السادات، نقيض عبد الناصر وأكبر عدو لليسار... غير أن السادات فى اعتقالات سبتمبر الشهيرة عام ١٩٨١ اعتقل هذا الشقيق مع لطيفة الزيات ودبر لهما قضية مفبركة قام القضاء المصرى العظيم بتبرئتهما منها).

غير أننا نلمح فى هذه الاعترافات أزمة ارتباطها بناقد وكاتب مسرحى معادٍ لليسار ونقيض لكل مكوناتها الفكرية والسياسية، غير أنها تعترف أنه أيقظ أنوثتها وعواطفها التى تبلَّدت فترة النضال السياسى، ولكن سرعان ما استردت وعيها وتنفصل عنه لتعود لصفوف اليسار لتستعيد حياتها وحلمها وتصبح من رموز الحركة النسائية التقدمية.

لقد كان الخطاب الروائى للطيفة الزيات رمزا للمثقف العضوى الملتحم بقضايا شعبه وتراثه الديمقراطى التقدمي... وقد أصبح لذلك مرحلة مضيئة من تطور الرواية المصرية المعاصرة للرجل والمرأة على السواء.

سلوى بكر وجيل السبعينات وتراجعات السادات

شهدت مرحلة السبعينات وعقب رحيل عبد الناصر وانقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ للثورة المضادة بقيادة السادات على كل المكتسبات التقدمية الفوقية للمشروع الناصرى للنهضة، ذلك لغياب عنصر الديمقراطية وحرية الرأى فى هذا المشروع - شهدت هذه الفترة تغيرات وتحولات جذرية فى السياسات الداخلية والخارجية، وبدأت التراجعات عن بعض مفاهيم الناصرية فبدلا من الاقتصاد المركزى والتخطيط والقطاع العام، انفجر مسلسل الانفتاح الاستهلاكي الذى أسماه الراحل العظيم أحمد بهاء الدين (الانفتاح سداح مداح) وحيتان شركات توظيف الأموال والخصخصة وبيع شركات القطاع العام إلى مستثمر وحيد مجهول الجنسية لعله إسرائيلى فى النهاية... وخروج الجماعات الإسلامية المتطرفة من المعتقلات لضرب الناصريين والماركسيين الملحدين بتوجيهات من السادات رجل العلم والإيمان ومؤسس أخلاق القرية... شهدت هذه الفترة القلقة غليان سياسى تجسد فى اندلاع المظاهرات الطلابية والعمالية ضد هذه التراجعات والمطالبة بالحرب مع (إسرائيل ردا على هزيمة ٦٧... وإنهاء جمود وقلق حالة اللا سلم واللا حرب... ثم حدوث حرب أكتوبر ٧٣ والعبور العظيم... غير أن هذه الحرب المجيدة ما أسرع ما أجهضت انتصاراتها حيث ارتمى السادات فى أحضان الولايات المتحدة الأمريكية عن طريق مخطط - كيسنجر الذى قاده إلى طريق المعاهدة والصلح مع إسرائيل والخروج عن الإجماع العربى، وبدأ مسلسل التبعية والانهيارات الاجتماعية والعشوائية الاقتصادية والثقافية.

فى خضم هذا الغليان السياسى نضج وتبلور وعى سلوى بكر السياسى وحددت موقفها الاجتماعي ولعلها انتمت إلى صفوف اليسار، وما يهمنا هنا هو تجسيد هذا الوعى السياسى والاجتماعى بحركة وجدلية المجتمع وطبيعة المرحلة التاريخية فى إبداعها الروائى... ومدى ما حققته فى عطاء كتابات المرأة بعد جيل لطيفة الزيات.

فـى الـبداية تعتـبر سـلوى بكـر مـن حيـث الـتحام إبداعهـا الـروائى بتحولات الإشكاليات السياسية والاجتماعية بعد السبعينات كذلك امتلاكها بوصلة ورؤية فكرية تقدمـية لصـراع الإنسان المصرى المغمور - تعتبر امتداداً وإضافة لإبداع المدرسة الواقعية الـنقدية والجدلـية، غـير أن سلوى بكر ومن تعمق جدلية الصراع الاجتماعى وتحولاته تصنع أسطورتها الروائية الخاصة وتقيم بين العينى والمتخيل والوهمى والحقيقى عالمها الـروائى الخـاص الـذى يعكـس ويـتجاوز فـى نفـس الوقـت بنـية الـلحظة التاريخـية والزمنـية ويحيـلها للصـيرورة والبعد الإنسانى - كما أنها تتميز بأسلوب سلس متدفق وحـى يمـزج بين الفصحى وأرقى المفردات اللغوية للعامية وهى تتقن فن السخرية المرة اللمّاحة الذكية.

وسوف نحاول أن نحلل ونقرأ عملين بارزين من كلية إبداعها الروائى:

١- ليل ونـهار.

٢- العربـة الذهبية لا تصعد إلى السماء.

العشوائية وتفكك المجتمع فى (ليل ونهار)

(لـيل ونهـار) عنوان روائى دال واضح الدلالة بتجاوز الرمز، هو كطلقة الرصاص المصـوبة نحـو الهـدف، حيث عمق البصيرة السياسية الواعية بلغة الفن: الصورة. الفكرة - للروائـية سـلوى بكـر فى مواجهـة الانهيارات والتصدع والتدنى والسقوط الفاجع لجدل العملـية الاجتماعـية والمأساوية لمجتمعنا المصرى والذى يلوث مناخ حياتنا الآن، ويفرض عـلى الكاتـب والفـنان الاشـتباك والصـراع معه حتى يمنع الاستلاب والقهر والمعاناة الذى يحاصر المغمورين والمهمَّشين من أبناء شعبنا الطيب المستسلم المنكسر.

إن الأحـداث والوقـائع وتشـابكها المعقـد فـى هـذه الـرواية، كذلـك الشخصـيات والـنماذج الرئيسـية والـثانوية المنحوتة من واقع حياتنا الاجتماعية الملوث تقع هنا فى مجـال الصـحافة الاستهلاكية التى تغيب عقل القارئ، وتزيف وتشوء وعيه، وتقترب عـبرها شـيئا فشـيئا من صورة بانورامية موسعة بالرمز والمحسوس والمجاز على إيقاع ونـبض الحـياة المصـرية المعاشـة الآن بجانـب الـتعرف عـلى السـؤال الرئيسـى والهـم الأساسى للكاتبة وهو: ما حياتنا وما يجب أن تكون عليه؟

والواقع الروائى المعقد الملغز بأحداثه وشخصياته ونماذجه الدالة، مقدم هنا من منظور – ووجهة نظر الراوية الأولى "سوسن عبد الفتاح"، وهى فتاة بسيطة محبطة مهمشة، تعمل محررة متواضعة فى مجلة استهلاكية تجارية، هى: ليل ونهار... نموذج دال شافع لجيل السبعينات الذى كتب عليه أن يعيش أدران وقائع انتصارات الثورة المضادة للسادات على المشروع الناصرى للنهضة والتحرر القومى والذى حوصر وسقط لعديد من الأسباب لعل أبرزها هو غياب الديمقراطية فى بنيته الأساسية.

وتثير هذه الرواية من البداية إشكالية طرح الموضوع الروائى الرئيسى ما بين التلقائية والعفوية وبين القصد العمدى العقلانى النبرة، بمعنى اختيار أو فبركة موضوع متخيل ليسقط بظله الرمزى على الحاضر لينتقده ويعرِّيه، وهذا قد يسمى إشكالية أخرى تتعلق بدرجة الصدق الفنى ومدى تحقيق الاقتناع وإحداث التأثير الوجدانى. إن الموضوع المقدم يقصد به وتعمد هنا هو مسابقة غريبة ومريبة... اختيار أحد المليونيرات مجلة (ليل ونهار) للإعلان عنها، ومقدار المبلغ المرصود للمسابقة مليون جنيه لأفضل اقتراح يصل من قراء المجلة بخصوص فكرة مفيدة مبتكرة لصالح المجتمع أو بعض الناس.

وبقراءة نماذج الخطابات التى استجابت للمسابقة يمكن أن نتعرف على نماذج التفكير والطموحات لبعض شرائح المجتمع المصرى بعد انقلاب السادات فى ١٥ مايو ١٩٧٨.

وهذه عينة من تفكير الناس ومشروعاتهم

١- اقتراح بإقامة تمثال ضخم للشهيد أنور السادات حفيد بناة الأهرام الذى صنع السياحة حقا فى مصر؛ لأنه أدرك بنفاذ بصيرته أنه لا سياحة دون سلام، فلولاه لما عشنا حتى نرى بيريز يدخن النرجيلة فى مقهى فى عمان.

٢- خطاب من أصولى إسلامى متطرف بعد ديباجة من تجهيل المجتمع وتكفيره ودعارة المجلات والجرائد يقترح إنشاء جمعية خيرية تخصص لختان البنات مجانا على أيدى أطباء مهرة، ويقترح بعد الختان أن تمنح

كل فتاة غطاء جميلاً للرأس.

٣- خطاب من أبناء طريقة سيدى العارف بالله ... يقترح إقامة مولد له بمليون جنيه لعدم وجود نقود بصندوق النذور.

وهكذا تتوالى الخطابات كاشفة عن تدنى وعشوائية تفكير الناس، وأحلامهم المهوسة والمهوشة لحل مشكلات الواقع المصرى مما كشف عن سقوط العقل الجمعى.

وهناك بُعْد هام فى الرواية هو تقديمها بطلا إشكاليا هو المليونير أو رجل الأعمال (زاهر كريم) الذى أقام المسابقة ليفهم الناس وعقلية الشعب الآن. وتثير من خلاله الكاتبة وضعية التطور الرأسمالى فى مصر فى هذه الحقبة المعقدة من التحولات، حيث تراكم رأس المال والخصخصة وفوضى قوانين السوق وتحكم صندوق النقد الدولى.

كان (زاهر كريم) يعيش فى الخارج طوال عمره ولا يعرف شيئا عن مصر، وعندما مات والده وعاد ليتولى أعماله المالية التى ورثها فوجئ باكتشاف أن والده ظل متهربا من الضرائب طوال فترة نشاطه التجارى بمقدار مئة مليون جنيه. إنه لص على مستوى رفيع؛ لذلك فخطته أن يقدم مائة مليون لأى مشروع يعبر فعلاً عن مصلحة المجتمع، غير أن المجلة تلعب دورا بالمسابقة وتزيفها مما يدفعه إلى الانتحار.

إن هذه الرواية تكشف الوضعية المتردية للإعلام والصحافة الصفراء فى مصر، بجانب كشفها مافيا رجال الأعمال والثروة وما يتم من تراكم رأسمالى طفيلى على النشاط الاقتصادى المتسبب فى مجتمع الخصخصة والتبعية للدولار.

وبذلك يتم طرد رأس المال المنتج الذى يحافظ على استقلال السوق، ممثلا فى انتحار الرأسمالى (زاهر كريم).

ميرال الطحاوى وجيل التسعينات ورفض الأيديولوجيا والمؤسسات

على عكس الخطاب الروائى للمرأة من جيلى الأربعينات والسبعينات ممثلا فى لطيفة الزيات وسلوى بكر، من اهتمام وتركيز على قضية الانتماء وبروز الموقف السياسى للروائية، والوعى بالقضية الاجتماعية والأيديولوجية. بمعنى أكثر تحديدا، علاقة الرواية بالتاريخ والسياق السياسى والاجتماعى – على عكس كل ذلك نجد أن الخطاب الروائى لجيل التسعينيات للمرأة المصرية وبعد تغير العالم وسقوط الاتحاد

السوفيتي والكتلة الاشتراكية وسقوط الأيديولوجيا المغلقة وثورة الاتصال والعولمة والصراعات العرقية والدينية والقومية، وانهيار النُظم الشمولية وظهور التعددية.

نجد خطاب المرأة في التسعينات يتجنب قضية الانتماء ويبدو لا مباليا بالصراع السياسي والاجتماعي، ليس له موقف، وإبداعه الروائي ليس ملتحما بالتاريخ؛ فهو منكفئ على ذاته، وهمومه وإشكالياته الخاصة الوجودية، ويتضخم الأنا الأنطولوجي على حساب العلاقة مع الآخرين والتي تبدو جحيما وقيدا، لذلك يبرز في آليات السرد المونولوج على حساب الديالوج، والاستبطان للنفس والذات والعالم الداخلي.

ومحور كتابات هذا الجيل هو الحضور الساطع للأنثى بخصوصيتها ولغتها وحساسيتها للغة الجسد ورهافة المشاعر والعواطف والغرائز التي هي نبع الحياة والخصوبة والتجدد والاستمرارية الخلاقة أبدا.

ونتوقف في هذه الدراسة عند أبرز وأنضج كاتبات هذا الجيل – ميرال الطحاوي – التي قدمت روايتين متميزتين هما (الخباء) و (البازنجانة الزرقاء).

ولعل روايتها الأولى الفاتنة (الخباء) دليل حي على اتجاه الرواية المصرية الجديدة في التسعينات من ناحية الرؤية والدلالة والتجريب التجديد في البناء الشكلي والأسلوب التعبيري وتقنيات السرد، حيث يبرز المكان، والجسد والموت. والمكان يؤكد التحام الكاتبة الحميم الصادق النبرة بعشيرتها البدوية وأهلها وبمثُلِهم ومعتقداتهم الأسطورية، فهي تقدم بحس شاعري وميثولوجي من حيث خصوبة بيئة بدو الشرقية وقبائلهم وأنسابهم ومفاهيم الجنس والذكورة والأنوثة وهوية عالم الصحراء الشاسع وسطوع الشمس الحارقة، وأنساب وأعراق الخيل النخيل، وتقديس الأسلاف والجدود وسطوتهم على الأحفاد.

إن النهج السردي وفنون الحكي في هذا النص الروائي يعتمد على مستويات الشاعرية والاقتصاد في التعبير والسخرية واللا شخصية وتداعي الذاكرة المحمومة والخلط بين العيني والمتخيل، الحقيقي والوهمي، الحلم والواقع، غير أنه معطى ومقدم في حضور وعلى لسان وضمير راوية ذات حضور أنثوي هي الطفلة (فاطمة) أو (فاطم) في الخامسة من عمرها ملتحمة إلى آخر مدى بتراث وأعراف وطقوس عشيرتها قبائل

بدو الشرقية، ومن مستوى طبقى مرتفع فى السلم الاجتماعى.

وثمة تزاوج واتساق بين هواجسها ورؤيتها وأحلامها وهمومها وظمئها، وبين سكونية ورتابة واقع الحياة، هى غارقة، فى الضجر والملل من إيقاع دورات الليل والنهار المتكررة. تتبدى حبيسة ومرهقة وجائعة ومتشوقة لتجاوز أسوار البيت - السجن - المعتقل - لتحلق للبعيد اللانهائى اللامحدود الطازج، فتلتحم أحلامها وتذوب فى صهيل الخيل وركض الجمال وتحليق الطيور... دائما تتسلق الأشجار وتنظر للضفة الأخرى وتحوم حول البئر المسكون وأشباحه، وتعانى فيها إحساس الابنة بالشبق الأنثوى للرجل... الفارس الحلم (يصبح الليل والنهار أتعس من ذى قبل، أجر قدمى وأزحف فى النهار أجد باب البيت على وسعه، أزحف بمواجهته الآن أرى كل شىء بوضوح، بوابة مقابلة أكثر اتساعا وشوارباً تروح وتجىء بين العالمين المتواجهين، غرفاً طينية مسقوفة تفوح منها رائحة الدخان (متى يجىء من سفرته).

وقد لا يحتاج القارئ البصير لإدراك مرارة وعقم الحبس الوجودى المأسوى الحياتى للأنا الراوية / الطفلة / المرأة /الأنثى وعمق التوحد الحميم لدرجة الاختناق من محدودية وعتامة البيئة البدوية القبلية الذكورية بكل تراتبها القمعى القائم على العرف والموروث والمحرم... فمن البداية تقرأ الإهداء الدال الموحى بالرمز والمجاز والذى يشكل مفتتح العالم الروائى المثقل بالرؤى والظنون والهواجس والاعترافات والاشتياقات الظامئة الملتاعة لروح بريئة نضرة شقية ومعذبة.

تقول الكاتبة فى وضوح ساطع فى المفتتح: (إلى جسدى وتد خيمة مصلوبة فى العراء).

وتحليل خطاب مفردات هذا المفتتح الدال تؤكد مدى مجانية الانكفاء والاستغراق المرضى فى حسبة وثنية الجسد كرد فعل لعداء وجهامة وتوحش العالم الخارجى لبيئة البدو القاسية ودورة حياة العائلة عريقة الأنساب ذات الأعراف والتقاليد القبلية الصارمة الخانقة للحرية والانطلاق اللامحدود.

ويصبح الجسد وتد خيمة مصلوبة فى العراء، إنه التوحد بين التشيّؤ والاغتراب

لمفردات المكان والجسد النابض بالحياة والشهوات والرغبات والسعى المحموم... هو مستلب ومصلوب فى عراء موحش.

تبدع الكاتبة فى نهج سردها الروائى الشاعرى المكثف القائم على الأداء الوصفى البصرى التشكيلى المثقل بسيمفونية متناغمة من الألوان والظلال والتكوينات وهامس بالأصوات الخافتة، حيث المنجز المرئى ولغة الصورة / الفكرة – تصنعها فى حضور اللحظة وصيرورتها وتحولاتها فى الزمن الروائى المحتوى لدراما الأحداث العادية وحركة وسلوك الشخصيات المنحوتة من خصوصية البيئة البدوية، وتشابك وتصارع إراداتها ورغباتها ومصائرها المتناقضة المتداخلة.

ومحاولة تقصى وقراءة دلالة ورؤى هذا النص الروائى (الخباء) لا تنفصل فى اعتقادنا عن تحديد وتشخيص سمات وملامح أسلوبيته التعبيرية وعناصر بنائة التشكيلى الجمالى ومدى التوافق والتعارض بين آليات السرد وإنتاج الدلالة وتوجيهات الخطاب الروائى المراوغ، رغم ما قد يتبدى من بساطة ساحرة فيما يقدمه ويستحضره من خصوصية بيئة ودورات حياة نماذج إنسانية مغمورة تحيا وتعمل وتتزوج وتنجب وتفرح وتحزن وتموت فى دورة الحياة الأبدية المأساوية اللاهية فى عزلة عن مركزية العاصمة الوثنية المهيمنة على الأطراف البعيدة عن العمران المدنى.

وفى النهاية قد تثير رواية (الخِبَاء) إشكالية خصوصية حياة البدو فى الصحراء ومدى تأثر ميرال الطحاوى بكلية إبداع شاعرو روائى الصحراء إبراهيم الكونى، لا سيما أن الكاتبة تنجز الآن دراسة دكتوراه عن كلية عالمه الروائى.

ومن البداية قد تؤدى وحدة المكان – الصحراء – ببدوها الفطريين وأساطيرها ومثلها وتقاليدها وحيواناتها وقسوة طبيعتها وسحر تحولاتها وأجوائها المناخية ووصف جغرافيتها لنوع من التشابه. غير أن ثمة اختلافاً بين كل من التجربتين، فإبراهيم الكونى فى كلية إبداعه الروائى يستبطن الصحراء، يهب مع رياحها ويمطر مع أمطارها وينبع مع مياهها، يتسرب مع رمالها ويدخل جحورها ليتناجى مع أصغر كائناتها، ينام فى كهوفها ويرسم لوحاته ورموزه متواصلا مع أسلاف عجيبين، فرواياته إذن تتخلل العناصر ومشاعر الأشياء والكائنات، فأدبه أدب يؤنسن ويروحن

الطبيعة والكون، ومن هنا طابع الإشراف والصوفية فيه بأسلوب ينفتح ويشرع ألغاز الإنسان المعاصر ومخاوفه على رياح الأسطورة.

فى حين نرى النهج الروائى عند ميرال الطحاوى فى (الخباء) يستبطن ويقرأ ويجسد خصوصية تفاصيل حياة بدو منطقة الشرقية فى ريف مصر، ويشخص بلغة وتسخ شاعرى غنائى مكثف بالصور البصرية والوجدانية حصار واعتقال الحياة المهمشة لسلالة قبائل عربية هاجرت إلى هذه المنطقة وسكنت الصحراء على حواف المدن والعمائر... إنها تحكى عن مأساة وقمع واستلاب إنسانية المرأة، وتقدم اختيارات حسية لحياة الطفلة – فاطمة – وتتابع نموها كدليل ونموذج لقمع وهيمنة المجتمع الذكورى على المرأة،كما أنها تحليل واع لحسية الجسد ووثنيته وانكساراته.. الجسد كوتد وخيمة مصلوبة فى العراء.

تلك كانت محاولة مختصرة لرصد تحولات الخطاب الروائى للمرأة المصرية عبر ثلاث مراحل تاريخية وثلاثة نماذج يمثلن ثلاثة أجيال الأربعينات والسبعينات والتسعينات تجعلنا نصل ليقين أن المرأة المصرية قد ناضلت جنبا إلى جنب مع الرجل؛ من أجل قهر القمع والاستلاب؛ لخلق واقع إنسانى أكثر بهجة وحرية وفرحة، خاصة وأنها فى السنوات الأخيرة قد تصدت للمحاولات الجاهلية الكلامية للإسلام الأصولى والتطرف التى تسعى لتهميش دور المرأة وفرض الحجاب والنقاب والدعوة السلفية لعودتها إلى البيت... على عكس ذلك لقد أصبحت المرأة عنصراً فعالاً من أجل تدعيم أسس وقيم المجتمع المدنى التعددى الحر والليبرالى العقلانى فى عقده الاجتماعى وسط عالم يموج بالتغيرات السياسية والثقافية والعلمية.

الثقافة والتأنيث

محمد عبد الله الغذامى

١ - ١ الفرز الثقافى

فـى العصـر العباسـى الأول جـرى فـرز ثقـافى تقـررت معـه الخـريطة الثقافية العربية، وإن كان آخر العصر الجاهلى قد شهد ميلاد النسق الثقافى الفحولى الذى تمت العـودة إليه وتمثله مع مطلع العصر الأموى، فإن مشروع التدوين فى العصر العباسى قد اعـتمد الـنموذج الجاهـلى/ الأمـوى، حيـث جرى تدوين النسق الشعرى الفحولى مع ما يتبع ذلك من شعرنة للقيم ومن ترسيخ لصيغة الفحل الثقافى والاجتماعى.

ثـم جـرى مـع عملـيات الـتدوين المعـتمدة على النموذج النسقى أن صارت عملية الفـرز لكـى تتمـيز ثقافـة المـتن، متأسسـة عـلى جذرين جوهريين ومتماثلين: أحدهما الجـذر العـربى الشـعرى/ الفحـولى، والآخـر هـو الجـذر الفارسى/ اليونانى، وهما معاً يقومـان عـلى ثقافة تراتبية ذات هرم فحولى يستند على الذات المفردة المستبدة المطلقة، وعلى القطع بأولوية المعلم الأول وتبعية اللاحق والتعالى على الآخر، وعلى كون من عدا الـذات هامشـياً لا قـيمة له، يتمـثل ذلـك فـى جمهورية أفلاطون التى هى قانون طبقى اسـتبدادى وقطعـى صـارم فـى قطعيـته وطبقيـته، ويتمـثل أيضـاً فـى المعطـى الفارسى/ الهـندى الـذى تقدمـه نقولات وترجمات ابن المقفع فى (الأدب الصغير والأدب الكبير) وفـى (كلـيلة ودمـنة) مما هو بيان فى التراتب والطبقية الثقافية والسلوكية، وهذه هى الجـذور الـتى شـكلت المـتن الـثقافى مـع فاتحة العصر العباسى، وترسخت معها القيم الثقافية المشكلة للمتن.

وبمـا أن المـتن قـد تشكل وجرى فرزه فإن الهامشى لابد أن يتشكل ويجرى فرزه أيضـاً، وأول مـا جـرى هـو تمييـز الأعـراب وإخـراجهم ثقافـيا وعرقيا، وجرى تمييز الصـحراء بوصـفها هامشـاً مؤنثاً وبوصفها مادة حكائية، حيث صارت مادة خارج إطار الجـد والمـتن، وصـارت فـى الهـامش كمـادة للتظرف والتندر، ومع الصحراء والأعراب

جاءت أقوام أخرى من مثل ما نلحظه فى عناوين كتب ورسائل الجاحظ، كالسودان والبرصان والنساء والجوارى، ومن مثل الحيوان، وهذه كلها عناوين تدل على *الهامش، وفى الوقت ذاته فإنها تدل، بما أنها من مؤلفات الجاحظ،* **على اهتمام خاص** *من الجاحظ بالهمش والمنسى، وهذا ما* **يستوجب منا وقفة تأمل لكون خطاب الجاحظ يقف كمثال وحيد يوضح لنا العلاقة بين المتن والهامش، ويوضح لنا أساليب الهامش فى تعامله مع المتن، وسنتخذ من ذلك دلائل لنا فى تفهم وسائل المعارضة الثقافية فى مواجهة المتن ومقاومة محاولة تهميشها وإسكاتها.**

١ - ٢ البيان الثقافى (المتن/ الهامش)

يمثل كتاب الجاحظ (البيان والتبيين) **نموذجاً لتجاور** *النسقين* **الثقافيين،** *يتجاوران فى حال من الصراع المكبوت، بين المتن والهامش،* **(الفحولة والتأنيث) بين الثقافة المؤسساتية المهيمنة والثقافة الشعبية المقموعة، ولأمر هام ساد فى كتاب البيان والتبيين أسلوب الاستطراد، الذى هو خروج (على) المتن، وليس مجرد خروج (عن) المتن. وإن كنا فيما سبق، وحسب قوانين النقد الأدبى، قد تعاملنا مع ظاهرة الاستطراد عند الجاحظ على أنها مظهر أسلوبى يحتكم لدعوى قالها الجاحظ نفسه فى رغبته برفع الملل عن نفس القارئ، وهذه دعوى يجب أن نتبين فيها مهارة الجاحظ فى المخاتلة والمراوغة من أجل التحايل على الخطاب الرسمى، والتظاهر أمامه بأن الأمر لا يعدو أن يكون** *لعبة أسلوبية هدفها* **الإمتاع والتسلية، ثم العودة بعد ذلك إلى الجد.**

إن التدقيق فى الأمر يكشف لنا أن وراء الاستطراد لعبة أخطر من مجرد الإمتاع، بل إن الإمتاع جرى استخدامه كأداة للرفض والتعرية النقدية فى صيغة ساخرة ومخاتلة وبما أن الاستطراد هو أهم علامات الخطاب فى كتاب البيان والتبيين خاصة، وبما أن هذا الكتاب يمثل فى ظاهره الثقافة المؤسساتية وينافح عنها ويقدمها على مستوى المتن وعلى مستوى النية الجادة. بما أن هذا هو المعلن فى الخطاب، إذن ماذا عن النص الاستطرادى المجاور، وما علاقته بالمتن، هل هى علاقة تكامل أم علاقة تناسخ، وهل هى فى [illegible] الظاهرى وفى إمتاعيتها المزعومة، هل تتآلف مع المتن أم تتقاطع معه...؟!

إن ثبت لنا أنها تتقاطع مع المتن وتنسخ دعواه وتقوض أطروحته، فهل سنظل نقبل حيلة المؤلف بأن الاستطراد مجرد تسلية لتبديد ملل القارئ ...؟ أم أننا سنرى في الاستطراد قيمة ثقافية معارضة تتوسل بالسخرية وباللاجدية لكي تمرر معارضتها للنسق المهيمن، فتقوضه عبر لعبة السخرية، ومن ثم فإن المؤلف يتوسل بالاستطراد لكي يتمكن من العبث بالنسق دون ملاحظة من الرقيب الثقافي المؤسساتي...؟

إننا أمام حالة ثقافية فريدة ومتطورة في إتقانها للعبة المعارضة حيث تتخذ من المضمر النصي وسيلة للإفصاح عن المكبوت وعن معارضتها للنسق المهيمن، وهنا نحن في مثال الجاحظ أمام تمثل فعلي لحال الخطاب بين نسق ظاهر ونسق مضمر، وهما في وضع تناقض وتناسخ، فيما بين المتن والهامشي، بين الفحولة والتأنيث.

٢ - ١ الحكاية الناسخة

يروي الجاحظ حكاية عن امرأة أعرابية اسمها (غنية) كان لها ابن شديد العرامة، كثير التلفت إلى الناس، مع ضعف أسر، ودقة عظم، فواثب مرة فتى من الأعراب، *فقطع الفتى أنفه*، وأخذت غنية دية أنفه، *فحسنت حالها بعد فقر مدقع*، ثم *واثب آخر*، *فقطع أذنه فأخذت الدية*، *فزادت دية أذنه في المال وحسن الحال*، ثم واثب بعد ذلك آخر، *فقطع شفته*، *فلما رأت ما قد صار عندها من الإبل والغنم والمتاع* والكسب بجوارح ابنها، حسن رأيها فيه فذكرته في أرجوزة لها تقول فيها :

أحلف بالمروة يوما والصفا   أنك خير من تفاريق العصا

ترد هذه الحكاية في كتاب العصا، وهو واحد من أهم مباحث الجاحظ في البيان والتبيين، وهي حكاية تضمر أشياء كثيرة في علاقاتها مع النسق، وفي التقاطع بين الهامش والمتن، سنعرض لها هنا.

٢ - ٢ المأزق النسقي

هذه الحكاية جاءت من باب الاستطراد الذي هو ديدن الجاحظ في البيان والتبيين، والمتن هنا هو العصا، ولقد خرج الجاحظ على الحديث الجاد عن العصا؛ ليأتي بهذه القصة، وهي قصة نرى أنها تحمل دلالات على كيفية حركة الجاحظ في تعامله مع المتن وفي وضع المتن والهامش في مواجهة سافرة، وأول علامات هذه

المواجهـة هـو ما يمكن أن نلاحظه من لعبة المكاشفة ضد المنطق النسقى. والمنطق النسقى يتكـئ عـلى نـوع من الخطاب الذى يقول ما لا يفعل، وبه تكون الدلالة غير منطقية ولا واقعية، وهذا بالضبط هو ما تفضحه هذه الحكاية، فبطلة الحكاية اسمها (غنية) ولكن هـذه الغنـية فقـيرة مدقعـة، وهـذا مأزق لغوى يعرى منطق اللغة ونسقيتها، من حيث انشطار الدلالة بين الاسم والمسمى، فالغنية ليست غنية، كما أن الفقيرة ليست فقيرة، إذ جـرى حجـب فقر المرأة عن الأنظار مذ كان اسمها غنية، مع أنها ليست غنية. وهذا المـأزق اللغـوى النسقى هو ما راحت الحكاية تحاول معالجته، ولكنها تعالجه بطريقة سـاخرة، ممـا يجعـلها تمعـن فـى السـخرية مـن الـنموذج المؤسسـاتى فـى التعبير ومن مؤسسـة المجـاز الـتى تسمح بـأن تـدل المسـميات عـلى غير ما تعنى، ولا تقيم. علاقة منطقـية بـين الاسـم والمسـمى، ولـيس يعنى المؤسسة المجازية أن تكون المرأة غنية أولا تكـون، وقـد منحـتها هذا الاسم، كما لا يعنيها أن تعلن عن فقرها عبر نظام التسمية، فالمجاز والحقيقة شيئان غير متلازمين، وهنا يأتى الجاحظ الساخر ليوظف الاستطراد فـى مواجهـة المتن، ويجلب هذه القصة التى ستتولى تصحيح الخطأ اللغوى وتحول المرأة إلى امرأة غنية فعلاً، اسماً ومسمى.

ولكن كيف تفعل ذلك...؟

إنهـا تفعلـه بطـريقة تمعـن فى السخرية والفضح فى مواجهـة المتن فتأخذ رموز المـتن كـلها وتضـعها تحـت المبضع. وتجلب فتى ذكرا وتأخذ أكثر الواجهات الذكورية وهـى الوجـه، فـتأخذ فـى تقطيعه إرباً، ثم تعرى لغة الذكر، فهو فتى عَرَامة، أى أنه سـليط اللسـان يـتطاول فـى القـول مـع التـباهى بنفسه، والتعرض للآخرين، وهذه هى صـفات النسـق الشـعرى الـذى يوظـف اللغـة كقـيمة ذاتـية سـلطوية تقـوم على الادعاء والاعـتداء اللفظـى، وكأن الحكاية هنا ترسم صورة هزلية للفحل النسقى / الشعرى عبر صيغة ابن غنية، ثم عبر وضعه فى امتحان صارم لمواجهـة دعواه وتحمل تبعات سلاطته وتسلطه.

وتمعـن الحكايـة فـى سـخريتها من النسق الفحولى، فهذا الولد العرامة يأتى لا كإنسـان بـل كمجـرد ولـد للمرأة غنية/ الفقيرة، يأتى الفتى بلا اسم ولا لقب ولا صفات

غير صفة واحدة هي كونه عرامة، وعدم التخصيص يعني تعميم المثال وإضمار السخرية من النموذج الذكوري المتكئ على سلطة البلاغة وقوة الادعاء.

ويجري تقطيع الوجه المذكر لصلحة المرأة ولمصلحة إعادة القيمة العملية للغة، من أجل أن تكون كلمة (غنية) ذات مدلول حقيقي، مع ما يحمله ذلك من تعمد للعبث بالوجه المذكر، وهو تقطيع يتماثل مع ما يفعله الجاحظ حينما يمزق المتن لمصلحة الهامش فيستطرد واصفا الاستطراد بأنه لإزالة الملل عن القارئ، أي أن المتن ممل والاستطراد ممتع.

والمتن ممل؛ لأنه رسمي ومؤسساتي ونسقي، والخروج عليه يصبح من باب تقطيع النسق والسخرية منه. كما أن القصة تتضمن الانتصار للأنثى المهمشة منذ جاءت صياغة الحبكة لصالح المرأة، وذلك ما يؤكد أن الاستطراد خطاب نقدي يعري عيوب الرمز النسقي، في ذكوريته وفي ادعائه اللفظي وفي مفارقته ما بين القول والفعل، وتسعى الحكاية إلى إصلاح الخلل في التركيب النسقي، من أجل الانتصار للمنطقي والإنساني.

٢ - ٣ العصا الرمزية

هذه الحكاية جاءت من باب الاستطراد والتظرف، وسط (كتاب العصا) في البيان والتبيين للجاحظ، والعصا وثقافة العصا جاءت أصلاً في مساق الدفاع عن الثقافة العربية ورموز هذه الثقافة، ومن أهم هذه الرموز تأتي العصا التي راح الجاحظ يعدد مزاياها ويصف وظيفتها ويؤكد على أهميتها وعلى أبعادها الدلالية البلاغية / الفحولية بوصفها رمزاً وبوصفها علامة نسقية.

وبما أن الحكاية ترد في كتاب العصا، والعصا تمثل رمزاً ثقافياً، لها علاقة عضوية بالمفهوم النسقي لشخصية الفحل، فإننا نقف - أولاً - على الأبعاد الدلالية الرمزية للعصا وعلاقة ذلك بنظرية البيان، حيث يقوم كتاب العصا على مفهوم مركزي في نظرية البيان، فالعصا آلة بلاغية، بل هي ركيزة البلاغة والبيان، ومن دونها لا يكون البيان. وقد قال عبد الملك بن مروان: لو ألقيت الخيزرانة من يدي لذهب شطر كلامي. وقبله أدرك سحبان وائل أن لسانه قاصر وذهنه معطل ما لم يمسك العصا بيده،

فيـنطلق بلـيغاً ضـارباً فـي القـول والبـيان بسـبب هـذه الآلـة السـحرية، وقد عجز عن الاسترسـال فـي الخطابـة حيـنما طلـب منه معاوية ذلك؛ لأنه لم يكن يحمل عصا، ولم يـتمكن من الانطلاق في خطبته حتى أحضروا عصاه من البيت بعد أن جرب عصا أخرى معارة لم تفد في تحريك قريحته، ولما حضرت عصاه راح يخطب النهار كله.

والعصا كمـال وتكميل؛ ذلـك لأن الأبدان قاصرة. بما أنها محدودة فإذا أمسكت بالعصا طالت الأبدان بعد قصر، وتقوت بعد عجز وامتد اللسان مع العصا؛ ليكون طويلاً وبليغاً. كما أن حمل العصا دليل على التأهب للخطبة والتهيؤ للإطناب.

إنهـا العصا ومفعولها الزيادة والتكميل "ومن شأن المتكلمين أن يشيروا. بأيديهم وأعـناقهم وحواجـبهم، فإذا أشـاروا بالعصـا فكـأنهم قـد وصلوا بأيديهم أيادى أخر – البـيان ٤٤٤"، و"كـل مـا زادوه فـي الأبـدان ووصلوه في الجوارح فهو زيادة في تعظيم تلك الأبدان... وذلك أهيب في القلوب وأهول في الصدور وأعظم في العيون – ٤٤٥".

والعصا هنا قيمة فحولية فهي زيادة في لسان الخطيب وفي جسمه، ولا تتأسس فحولـة اللغـة وبيانـية البـيان إلا بواسـطة العصـا، ولولا العصا لما بقى سوى نصف عبد الملـك بن مروان، أى نصف التاريخ ونصف الدولة ونصف الرجولة، كما ينص الاقتباس المذكور أعلاه، وماذا ستكون عليه حال سحبان وائل لو لم تكن له عصا...؟!

وهـذا بالضـبط مـا يسعى الجاحظ في البيان والتبيين إلى تأسيسه في ذهن القارئ عـبر مـتن الكـتابة، حيـث يجرى تقديم العصا في كتاب خاص بها، وترسيخها كقيمة فحولـية بيانـية لا تـتحقق الرجولة والخطابة إلا بوجود العصا، وفقدانها يكون علامة نقـص وعي. وسـتكون القاعدة البلاغية والقانون الثقافى أن لا بيان بلا عصا ولا كمال بلا خيزرانة.

ولا شك أن سحرية العصا قد تأسست تبعا لذلك في الذاكرة الثقافية وفي الخيال الإبداعـي، حـتى لقـد صـارت العصـا والعمامـة علامـتين سـحريتين لهما فعل إعجازى وخوارقـي، وبهمـا يـدرك الـرجل كـل غاياتـه الـتى يعجز عنها إذا لم يك صاحب عصا وعمامـة. وحكاية حسن الصائغ البصرى في ألف ليلة وليلة شاهد ثقافى على ذلك حيث تـأتى (الطاقـية والقضـيب)؛ ليكونا الأدوات السحرية التى تهب لنجدة حسن البصرى

ومساعدته على استرداد زوجته الهاربة منه إلى عالم الجان الذين هم أهلها الأصليون وكان قد خطفها من قبل رغم إرادتها، ولما تمكنت من الهرب عادت إلى عالمها الخفى، واستحال على حسن أن يسترد زوجته الجنية فى البدء، غير أنه لما حصل على طاقية وقضيب (عصا) تمكن من استرداد زوجته الجنية. وبذا فإن فحولة البصرى ظلت خارج الفعل والتحقق إلى أن أمسك بالعصا والطاقية السحريتين.

ولكن ما الذى منح العصا هذه القيمة السحرية...؟

إن الجاحظ يدرك أن ليس بين الكلام والعصا سبب (البيان ص .٣٩٨). ولكنه فى الوقت ذاته يلمس البعد السيميائى الذى يجعل العصا ذات دلالة جوهرية فالعيدان جواهر وهن جواهر كجواهر الرجال، كما يقول (ص ٤٣٣) فهى هنا تنتسب إلى سلم القيم الطبقية / الفحولية، من حيث الرتبة والهرمية، وليس كل عود بذى شأن، ولذا تتفاوت العيدان كتفاوت الرجال، وليس كل رجل فحلا، و ما كل لسان بليغا، و كذا فليس كل عصا بذات جاه وشرف، ولكن إذا ما اجتمع الشرفان، شرف الفحولة وشرف جواهر العيدان فهنا يكون البيان بشطريه كاملاً غير منقوص.

ولا يتم التعرف على وجه المجد وشرف الفحولة إلا عبر هذه العلامة الفارقة "ولكل جنس سيما، ولكل صنف حلية وسمة يتعارفون بها – ص ٤٣٣".

وبما أن العصا من جواهر العيدان فإنها تكون بذلك رجلاً فحلاً، وتكون علامة على جنس، وهى حلية وسمة ولذا فهى عضو يضاف إلى عضلية الرجل وجثمانية الفحل والعصا يد أخرى (ص ٤٤٤) هى أداة لتضخيم الفحولة وتكبير الذكورة. والعلة تكون فى فعل التهويل.

على أن لعبة التهويل التى يشير إليها الجاحظ (ص ٤٤٣) هى لعبة بلاغية خطابية تتوسل بالتأثير السيميائى لإحداث الرهبة فى النفوس ولإظهار الذات بمظهر تهويلى يغطى على نواقصها يمنحها كمالاً ظاهرياً، أو عرامة لفظية، وبزيادة بلاغية وعضلية بما أن العصا امتداد للجسد، وبذا يتمدد الجسد مع مزيد من الحركة الحرة التى توفرها العصا بالتهويش والتلويح ويتضافر ذلك مع جهورية الصوت لكى يتمدد سلطان اللفظ ويغطى أفق الاستقبال ويملأ الفضاء الصوتى. وهنا يكون الخطيب وتكون الخطابة كامتداد للرهبة الشعرية.

هذه هى العصا فى المتن البلاغى،

ولكن ماذا عنها خارج هذا المتن...؟

هنا تأتى حقيقة أخرى لا تنافس الحقيقة الأولى فحسب، بل تكاد تلغيها وتقوضها، وذلك حينما أخرج الجاحظ العصا من المتن إلى الاستطراد، وجعلها مادة للتظرف والسخرية ثم حولها إلى الهامش بعد أن كانت متناً. وهذه هى لعبة المتن والهامش لدى الجاحظ، كما يجب علينا أن نتوقف ونسأل.

٢ - ٤ أيهما الأصل...؟

فى حالة الجاحظ يحق لنا أو ربما يجب علينا أن نتساءل عن أيهما الأصل الكتابى عنده، أهو المتن أم الهامش...؟

وهل كان الجاحظ يستطرد خروجاً عن المتن، أم أن المتن عنده كان وسيلة يتوسل بها كى يخرج إلى الهامش من تحت المتن، ومن ثم لا يكون المتن إلا قناعاً يتوسل به لغرض أبعد من مجرد تسلية القارئ ...؟

لقد كان الجاحظ يقول فى علنه إنه يستطرد لكى يسلى القارئ ويزيل عنه الملل، غير أننا نجد من المبررات ما يكفى لكى نتساءل عن وظيفة الاستطراد عنده، وعما إذا كان لهدف أبعد من الدعوى المعلنة، خاصة أن الاستطراد يحدث فى كتاب البيان والتبيين أكثر من غيره، بل إنه لا يوجد فى أعماله التى يتعامل فيها مع القضايا المهمشة كالبخلاء ورسائله العديدة.

على أن حكاية (غنية) تدفع إلى طرح هذا التساؤل، هذه الحكاية التى جاءت وكأنها مجرد استطراد وإمتاع، غير أنها تحمل جرثومتها النصوصية الخاصة التى سوف تقتل النص الأصل، أو ما نسميه المتن، وكأنما جاءت لتلغى الخطاب المؤسساتى وتزرع بدلاً عنه خطاباً آخر، خطاباً كان هامشياً واستطرادياً، ولكنه سيصير أصلاً ومتناً عبر مفعوله المخاتل للفعل النسقى.

وما علينا إلا النظر وإعادة النظر.

وهاهى صيغة (تفاريق العصا) التى جاءت الحكاية متفرعة عنها، وقد خرج الجاحظ عن الحديث عن العصا فى حال كمالها إلى العصا فى حال تهشمها وتكسرها إلى

فتات هى التفاريق، ويتحدث الجاحظ عن تفاريق العصا ناقلاً جواب ابن الأعرابى الذى سئل: ما تفاريق العصا..؟ فقال: "العصا تقطع ساجوراً وتقطع عصا الساجور فتصير أوتاداً، ويفرق الوتد فتصير كل قطعة شظايا، فإن كان رأس الشظاظ كالفلكة صار للبحتي مهارا – وهو العود الذى يدخل فى أنف البحتي – وإذا فرق المهار جاءت منه تواد".

إذا أخذنا هذا الكلام بالاعتبار وتصورنا تحول (العصا) من الوحدة والكمال إلى (التفاريق)، ثم انطلاق الجاحظ بالحديث عن العصا فى حال تهشمها وعن فوائد هذا التهشم، فكأنما ذلك إشارة إلى تفتت المتن إلى الهوامش، وتحوله من الكتلة الصلدة ذات الوجه الواحد إلى الوجه المفتت، حيث هو الأفود والأنفع.

على أن مشهد هذا الرمز الفحولى يتمزق، كما تمزق وجه ابن غنية، ويتحول إلى تفاريق، جعله عملياً أولاً، ثم إنه أخرج الرمز من سياق إلى سياق آخر مغاير ومخالف. السياق الأول هو المتن حيث المجد البلاغى للعصا، والثانى هو الاستطراد حيث يتكسر شرف العصا، وبدلاً من كونها قيمة بلاغية وخطابية صارت سواجير، وقد ذكر الجاحظ أن السواجير تستعمل للكلاب (ص ٤١٤).

يحدث هذا التبادل للرمز ما بين فحولة المتن وكلاب الهامش.

ثم إن العلاقة ما بين العصا ووجه الرجل من جهة، والعرامة – وهى ضرب من ضروب البلاغة الأنانية – من جهة أخرى، لهى علاقة ذات مدلول حاد على تحول غير تلقائى وغير برىء، وازدواج الخطاب هنا ما بين متن واستطراد أو ما بين متن وهامش حيث نجد ثقافتين متعارضتين تنقض إحداهما الأخرى، وكأن الثقافة هنا تتحرك ضد ثقافتها، ضد ذاتها، مذ صار الاستطراد ناقضاً للهامش ومضاداً له. وكأن الاستطراد ما جاء إلا ليقلب وجه الخطاب ويدير وجه الثقافة، وهى حركة ماكرة ربما تشير إلى إستراتيجية ثقافية تهدف إلى مقارعة الخطاب بالخطاب والمتن بالهامش، وبالتالى فهى حركة ناسخة تنسخ وتلغى، تقول وتشطب، تثبت وتنفى، ترفع وتخفض، على غرار الأسلوب البلاغى بالذم بصيغة المدح.

٢ - ٥ تأتي فكرة (التقطيع)

على أنها شفرة مركزية في حكاية المرأة الفقيرة غنية، فالوجه المذكر يتحول إلى قطع وتفاريق، فالأنف والأذن والشفة تتساقط في الحكاية عضوا بعد عضو، كما أن العصا تتحول إلى تفاريق وقطع مبعثرة. والطريف أن العصا والوجه معاً يصبحان مفيدين ونافعين بعد تحولهما إلى تفاريق، وهما غير نافعين في حالة بقائهما سالمين.

وتبدأ المسألة مع عقدة (العرامة) وهي الشراسة اللفظية وطول اللسان، والعرامة شراسة ذكورية تتخذ القدرة اللغوية ذريعة للعبث والمشاكسة، ولكنه عبث ادعائي، قول بلا فعل، كما هو النموذج الشعري. إنها صورة عن البلاغة في وجهها السلبي، وهكذا يظهر الولد ابن غنية بهذه الصورة حيث يمتلك لساناً حاداً وبليغاً وتكتمل فيه صفات ثلاث هي: الذكورة / البلاغة / عدم النفع.

ومن هذه الصفات تظهر نوايا السخرية من النموذج البلاغي الذكوري الرحمي الذي هو النموذج الفحولي / الشعري. ويجري عرض الغلام بوصفه رمزاً هزلياً على تلك البلاغة، يجري تعريضه للواقع المعاشيّ الفعليّ كي ينفضح النموذج. بما أنه غير نافع وبما أنه عاجز، ولا يملك سوى الادعاء اللفظي.

وهو لم ينفع أمه الفقيرة، مع أنه قد عرم أمه أي شرب لبنها، من قولهم عرم الصبي أمه، أي رضعها. ولكن عرامته تحولت إلى فعل سلبي جلب الضرر له وللناس، لولا أن الحكاية قلبت الموازين وحولت الضار إلى نافع.

بدأ النفع مع التقطيع، تقطيع الوجه، ومع كل قطعة كانت الأم تأخذ الدية، فأخذت دية الأنف، وهي دية كاملة حسب الحكم الفقهي في أخذ كامل الدية عن العضو الذي لا مثيل له في الجسم، وأخذت دية كاملة أخرى عن الشفة، مثلما أخذت نصف دية – عن الأذن، بما أن في الجسد أذنين، أي أنها حصلت على ديتين ونصف، أي ما يعادل قيمة الولد مرتين ونصف، ولو قتلوه مرة واحدة ما جاءها سوى دية واحدة، إنه هنا وبهذه الطريقة أثمن وأنفع، ولقد بقي الولد حياً في الحكاية، وبالتالي فهو مهيأ كمصدر لمزيد من الديات طالما أن فيه أعضاء قابلة للقطع من دون أن يموت. واغتنت غنية الفقيرة، من بعد إدقاع وشبعت من بعد جوع، وقالت كلمتها عن ابنها إنه خير من (تفاريق العصا).

هنا ومع هذه الكلمة تبدأ عمليات الترميز الثقافى، فالذى يجرى تمزيقه هو (الوجه) والوجه تحديداً دون سائر الأعضاء. وفي الوجه يجرى تقطيع الأنف والأذن والشفة. ولو تأملنا فى ذلك لوجدنا أن الممزق هنا هى أدوات الحلية البلاغية، والخطيب الذى يفقد أنفه وشفته سوف يكون ذا وضع مضحك وباعث على الاستهزاء، ولسوف تتضاعف الصورة الهزلية لهذا الخطيب إذا ما كان مقطوع الأذن. ولك أن تتصور المنظر المضحك لخطيب مقطوع الأذن والشفة والأنف، من حيث المظهر ومن حيث أثر ذلك على اللغة وصوت الخطيب، وتتزايد السخرية مع العصا المتهشمة إلى تفاريق، والحكاية تقدم لنا هذه الصورة الهزلية دون أن تقطع دابر الخطابية الفحولية إذ أنها قد أبقت على اللسان دون مساس. فاللسان هو أداة ابن غنية لكى يمارس عرامته، وهى عرامة لولاها لما حصل التقاطع النسقى، ولذا تقطعت أوصال الوجه الأخرى دون اللسان.

هنا تأتى علامة الربط بين العصا والوجه، وبينهما والعرامة لتكون باباً للسخرية من المتن الرسمى. ذلك بما أن الوجه المذكر هو العلامة الثقافية على المتن وتأتى العصا بوصفها علامة مساعدة تكتمل بها أداة الفحولة والبيان. وإذا ما جرى تقطيع الوجه والعصا وتحويلهما إلى (عرامة) فإننا أمام مشهد يقول بلا نفعية هذا الرمز ومن ثم جواز السخرية منه، ولا يتحول هذا الرمز إلى علامة مفيدة إلا عند تقطيعه وتحويله إلى تفاريق.

والعصا والوجه فى خطاب الجاحظ هما شيء واحد، كما نستخرج من عرضه فى (كتاب العصا) حيث تبرز العصا بوصفها علامة ثقافية رمزية فهى شطر الكلام وهى لب الخطابة والبلاغة، هذا ما يقوله المتن كما يقدمه الجاحظ، غير أن الهامش يأتى بحركة مستديرة؛ ليغير وجه الخطاب فيمزق الوجه ويهشم العصا، وينتصر لثقافة البسطاء والفقراء على حساب ثقافة النسق.

أهى مسعى لقتل الخطيب، مثلما قتلت صحيفة المتلمس الشاعر..؟ إن كتاب العصا للجاحظ هو فى حقيقته الرسمية كتاب فى الخطابة، وليست العصا إلا علامة

بلاغية خطابية، بالمعنى الإيجابي حسب ظاهر الأمر، ومن هنا فإن تمثيل العصا بالوجه، وليس بأي عضو ذكوري آخر - كما هو الافتراض الأقرب - يوحي بشيء يلامس الخطابة تحديدا، لاسيما أن الأعضاء التي جرى تقطيعها هي من حلية الخطيب والبليغ.

ولا شك أن الثقافات كلها تحمل لنا قصصاً وحكايات عن تقطيع يجرى ضد الجسد المذكر، ويمس أكثر ما يمس عضو الذكورة منذ أيام عناة الكنعانية وخصيها للرجال. وتلك مسألة تعودت عليها الثقافات، ولكننا هنا أمام تحول وانصراف جذري، فالعصا وجه مذكر. وهي، أي العصا، في الوقت ذاته رمز بلاغي ومتن ثقافي، وإذا ما جرى تحويل ذلك إلى مشبه به مثير للضحك؛ لأنه غلام عرامة وغير نافع، وجرى تقطيع هذا الوجه مع ربط ذلك كله بتفاريق العصا، فإن إعادة قراءة الخطاب الثقافي عند الجاحظ تستدعي الأسئلة والافتراضات بقوة وتحد.

وإن كان العرب يقولون في أمثالهم إن الفحل لا يرغم أنفه إلا أن الحكاية هنا رغمت أنف الفحل، وبصورة هازئة وساخرة. و لم تظهر فوائد الوجه والعصا إلا بعد هذا الترغيم.

فهل هذا يعني أن تهشيم الرمز الواحد وتفريقه إلى مجموعة رموز، هو ما يؤدي إلى النفع، ومن ثم تحويل المتن إلى منظومة متعددة مما كان في عرف الأصل مجرد هوامش ومحقرات...؟ على أن اهتمام الجاحظ بالهامشي في كتبه ورسائله يساعد على تبين وجاهة التساؤل.

إن للحكاية وجوهاً من التأويل تجعلها نافذة مواربة يستطيع الدارس أن يتسلل منها إلى دار الجاحظ فيرى أشياء لن يراها لو دخل من الباب الرسمي.

لعبة الاستطراد أو طرد المتن

يستطرد الجاحظ كي يطرد المتن، بوصف ذلك أحد أساليب المعارضة المخاتلة، وتبدأ اللعبة - أولاً - بواسطة الانحراف بالكلام عن وجهته وتوجيهه نحو انعطافه ذهنية وثقافية مختلفة ومخالفة للمتن. ثم ينعطف الكلام مرة أخرى نحو وجهة ثانية تتولد عن الأولى. وفي هاتين الحركتين يرتحل الخطاب بعيداً عن المتن، وهو

ابـتعاد ذهـنى وثقـافى يفضـى حقيقة إلى إلغاء الأصلى والسخرية منه ويؤدى إلى إحلال قيم ثقافية بديلة ومنافسة.

فـنحن فـى كـتاب العصـا نقـرأ أقـوال الجـاحظ واقتباساته عن العصا الفحل، ثم يـنحرف بنا الخطاب باتجاه قول سائر عن (تفاريق العصا) وما أن يأخذ الجاحظ بشرح القـول حـتى يـنحرف ثانـية إلى حكايـة عـن المـرأة الأعرابـية الغنـية/ الفقيرة، ويعقد القريـنة الاسـتطرادية بين الحكاية والقول فى عقدة سردية تشويقية وتتابعية. ويدخل الكـتاب بعـد ذلك إلى مجموعة من الحكايات عن العصا تتوالى واحدة بعد أخرى، وكلها تفـيض بالطـرائف السـاخرة ممـا يلغى رسمية المتن وجديته، وتحتل السخرية واجهة الخطاب وكأنما هى غايته وجوهره. وهنا يجرى تهشيم الجذر الذى يقوم عليه المتن.

والجـاحظ فـى هـذا كله لا يبتكر شيئاً من عنده، إنه فحسب يستضيف الأعراب والشـعبيين والصـعاليك والظـرفاء والهامشـيين، ويضعهم بجانب البلغاء والوجهاء، ثم يسمح للهامشيين بأن يتكلموا بلغتهم وبحكاياتهم وهواجسهم، ويترك حكايات الناس تـزاحم أقـاويل البلغاء والخطباء والوجهاء، وهنا ستكون الغلبة للحكاية على البلاغة، وستكون للهامش على المتن.

وهـذا مـا يجعلـنا نتسـاءل عن نوايا الخطاب وعن مشروع النص واستراتيجيته. وهـو تساؤل يفضـى بـنا إلى الـزعم بـأن الجـاحظ لا يكتـب المتن ويقصده بقدر ما يكتب الاستطراد ويهـدف إلـيه، وهـو يستحضـر المـتن لكـى يضـعه فـى مواجهـة هزلية مع الهـامش، وهـو إذ يضـرب هذا بهذا لا ينحاز إلى واحد دون الآخر، ولكنه يدع القصص والحكايـات تتكـلم، مسـتخدما لذلك كل الحيل السردية مع الاستعانة بالسخرية كأداة نـافذة وفعالـة، وهـذا مـا يغلـب جانـب الهـامش إذ إن الهامشـى هـو الأقرب للسردية السـاخرة، ممـا ينشـأ عـنه نـوع مـن الـتعاطف القـرائى ويمـيل القـراء إليه لإمتاعيته، وتـتحول شـخوص الحكايـات إلى صور حية ومألوفة ومحببة، فيتعاطف معها القارئ، وبذا ينتهى الخطاب مع القارئ ليكون خطاباً مضاداً ومعارضاً وخطاباً نقدياً ساخراً.

هـذا صـراع تتولاه الثقافة بحضور أنساقها المتضاربة المتن منها والهامش، ولكن ذلـك كلـه من إنتاج مخرج مسرحى ماهر اسمه أبو عثمان بن بحر الجاحظ، الذى أفلح،

فى التحليل على المتن حتى تمكن من اللعب والسخرية، وتوسل لذلك بالاستطراد الممتع فى مقابل المتن الممل.

المرأة/ الحرية ..وجرأة البحث

محمد دكروب

بين يدىّ كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة" الصادر منذ مائة عام، استحضرُ بعض الصور والشخصيات الروائية والوقائع:

- استحضرُ، مثلاً، صورة "سنيّة" فى رواية الحكيم الأولى "عودة الروح"، الصادرة قبل أكثر من نصف قرن (١٩٣٣): فتاة متفتّحة على دنيا جديدة، بذهنية متحرّرة متطلعة إلى انطلاقةٍ ما، نشأت وسط عائلة شبه برجوازية، وجهها يشبه وجه "إيزيس" وأول ما تظهر، فى الرواية، تظهر فى ثوبٍ أخضر يحيل بالتأكيد إلى مصر ورايتها.. "سنيّة" مصر هذه تحرّض حبيبها مصطفى، الشاب المتكئ على ثروة أبيه الإقطاعى، "وارث عاطل"، فلا يفكرّ بعملٍ أى شئ.. تحرّضه "سنيّة" – كشرط لقبولها الزواج منه – أن يوظّف ثروة أبيه الإقطاعى، فى حركةٍ لبناء مؤسسات صناعية حديثة لمصر.
- وأستحضر أيضاً صورة "زينة" فى رواية توفيق يوسف عواد الأولى "الرغيف"، الصادرة قبل أكثر من نصف قرن (١٩٣٩): فتاة ريفية فقيرة، تحب الشاب المتنوّر، الآتى من عائلة تجارية، والمناضل ضد السيطرة التركية، الساعى لتحرير وطنه اللبنانى والأوطان العربية جميعها، وبناء الدولة العربية الموحّدة، المستقلة والمتقدمة.."زينة" تجد حرّيتها فى مساعدة حبيبها – المطارَد من السلطات التركية – على التخفّى فى الجبل.. ثم تشارك فى حركة الكفاح السّرى لتحرير حبيبها، بعد أن اعتُقل، وتحرير بلادها من الأسر والاستبعاد.

- أستحضر صورة هاتين الشخصيتين، اللتين دخلتا إلى طلائع أدبنا الروائى، بهذا الوعى وهذا الدور خاصة، ربما قبل تواجدهما الفعلى والعام، فى المجرى الواقعى للحياة الاجتماعية والحركة الكفاحية.. فيخيّل لى أنهما قد طلعتا من ذلك المناخ النهوضى التحررى العام، مناخ التطلع إلى مجتمعٍ جديد، متقدم،

يـتفاعل مع تحوّلات المجتمعات المتقدمة.. هذا المناخ الذى كان الأساس فى صدور كـتاب قاسم أمين، وكذلك من المناخات والحالات الصراعية التى أثارها صدور هذا الكـتاب، ومـا رافقـه وأعقـبه من حركات كفاحية شاركت فيها المرأة بفاعلية، ثم الحركة الكفاحية اللاحقة من أجل تحرر المرأة نفسها ودخولها مجالات العمل.

وقـد أقول: ان فى "سنية" الحكيم، و"زينة" عواد، أشياء من تطلعات قاسم أمين تفاعلت فى ضمير هذين الكاتبين الرائدين.

ومـن اللافـت هـنا: أن كـلاً مـن المـبدعين قـد أوْكـل الـدور الطلـيعى، فى كل من الراويتين الريادّيتين للمرأة الفتاة.

فكانـا – بهذا – فنياً – واجتماعياً ومستقبلياً: رائيين متقدمين. أصغيا إلى نبض المجـتمع وتفاعلاتـه العمـيقة، ورأيـاً مـا سـوف يتكشّـف فى المرأة من قدرات، إذا هى انتزعـت حريـتها وحرصت على أداء دورها الطبيعى فى مجتمع تشارك هى فى تحرّره وبنائه وتقدمه.

فإذا كانت هاتان الشخصيتان الروائيتان نتاج الرؤية الإبداعية لرائدين كبيرين، فهمـا، وبـالقدر نفسـه، نـتاج مـناخ نهضـوى عام سبق أن صدر فى سياقه، وعبَّر عنه، الكـتاب الـرائد الـذى نحـتفل الـيوم بمرور مائة عام على صدوره، ومائة عام من حركة تحرر المرأة العربية.

فهـل هـى مجرَّد مصادفة، ياترى، أن تصدر، فى العام نفسه لصدور كتاب قاسم أمين، أول رواية عربية – فيما نعلم – تكتبها امرأة، سبقت مختلف الروايات العربية الـريادية الـتى نعـرفها، هـى روايـة "حُسـن العواقـب" الصـادرة عـام ١٨٩٩، للأديبة اللبنانـية/المصـرية زيـنـب فـواز؟ فقد كانت هذه الرواية – من حيث إن كاتبتها تتوسّل هـذا النوع الكتابى، ولو بشكلٍ أوّلى، لتقول موقفاً تحرّرياً، فى الكتابة وفى المجتمع – تشـكّل جـزءاً مـن المواقف الجريئة لهذه الكاتبة حول مسألة تحرر المرأة التى ترتبط – فـى ذهـنها – بقضية تحرر المجتمع وتقدّمه. وتبرز فى هذه الرواية شخصية "فارعة" الحرَّة فى مواقفها والتى تخوض صراعها لتأكيد مواقفها هذه.

أقـول: هـل هـى مجّـرد مصادفة، صدور الكتابين التحرّريين، فى العام نفسه، أم همـا نـتاج المناخ النهضوى فـى الحـياة الثقافـية المصـرية عامة، والتطلع إلى بناء مجتمع جديـد، كـان مـا يـزال فـى حال الانتقال من مجرّد مجتمع زراعى إقطاعى إلى التكوينات الأولـية لمجـتمع رأسمـالى مدنـى صـناعى/تجـارى، لابـدّ أن يشكل تحرر المرأة ودخولها معترك العمل والحياة الاجتماعية – بالضرورة – عنصراً أساسياً فى بنيان هذا المجتمع.

وقـد أقـول: إن هـذه المصـادفة الموضـوعية التى تجلّت فى أنه قد صدر، فى العام الواحـد نفسـه (١٨٩٩)، كـتاب حـول "تحريـر المـرأة" وضـعه رجـل..وروايـة للتحرر الاجـتماعى هـى "حُسن العواقب" وضعتها امرأة من الناشطات، فكرياً وعملياً، من أجل تحرر المرأة – هذه المصادفة، إلى موضوعيّتها، تكاد تكون رمزاً.

ولـيس مـبالغةً القـول: إن هـذه الشخصـيات الروائـية، ومثـيلاتها فـى روايات أخـرى أصـغى مـبدعوها لنـبض المجتمع..لم تبقَ مجرّد شخصيات فى روايات، فكأنـها غـادرت عالمهـا الـروائى (المتخيل) لتدخل معترك الحياة الاجتماعية..وخلال نضالاتـها تنامت وتكاثرت، فكوّنت حركات وتجمّعات لتحرر المرأة والدفاع عن حقوقها..شاركت فـى الأحـزاب السياسـية الـتحررية، شـاركت فى المظاهرات والاعتصامات والإضرابات والمعارك التحررية وحركات المقاومة..زُجّ بها فى المعتقلات وتعرّضت للتعذيب، بسببِ آرائها ومواقفها وكفاحها.

كسـبت المـرأة حقها فى الحرية، وحقها بأن تواصل نضالها لاستكمال حريتها، مـن حيـث هـى امـرأة، أولاً، لا تـزال تحاصـرها قوانين جائرة سنّها رجعيّو المجتمع الذكورى،ثـم لترسـيخ هذه الحرية، ثانياً وأساساً، بتحرر المجتمع ككل من الاستعباد والاستبداد..ولاكتساب الديمقراطية.

رغـم كـل العراقـيل الـتى وضـعت ولا تـزال توضـع أمامهـا، فإن المرأة العربية، بالـتفاعل مـع مخـتلف التطورات الاجتماعية وحاجات البنيان الاجتماعى..خرجت إلى مجـالات العمل على اختلافها..صارت عنصراً أساسياً فاعلاً فى مختلف عمليات الإنتاج المـادى والاجـتماعى والـثقافى العـام، ومع استمرار نضالات المرأة لتحررها، وضرورات هـذا الاسـتمرار، صـار مسـتحيلاً – وبـالمطلق – على أى حركة ارتدادٍ رجعى، أن تعيد

المرأة إلى حيث كانت قبل عشرات السنين: حبيسة المنزل، وأسيرة سلطة الرجل..وما عاد باستطاعة "سى السيد" أن يخرج من ثلاثية محفوظ العظيمة ليتكاثر فيتكاثر معه، بالتبعية، أمثال "أمينة" سجينة الدار وتقاليدها الصارمة خلف المشربيات.

- واقتحمت المرأة، بقوة وجدارة، وبتفوّق فى الكثير من النماذج، ميادين الثقافة ومختلف مجالات الكتابة فى البحث والدراسة والإبداع.

فمن خلال عملى فى مجال الصحافة الثقافية، أتابع الكثير مما ينشر فى المجلات الثقافية الفكرية والأدبية، كما أتابع الكثير مما يُنشر من كتبٍ ويلقى من محاضرات ومداخلات فى الندوات الدراسية، وما يصدر من روايات.

ومن خلال هذه المتابعة، التى أستطيع القول إنها دءوبة ومتعددة المجالات والاهتمامات، تبيّن لى: أن المرأة الكاتبة والباحثة عموماً، لم تؤكّد فقط قدرتها على التصدّى لمختلف مجالات البحث والدراسة، وحرصها المذهل على الجهد البحثى، الدءوب والصبور والمضنى، وحرصها على الدقة والتدقيق، وعلى بيان البحث أو الدراسة، وتشامل البحث فى مجاله المحدّد، وإسناد البحث بما هو ضرورى، وأحياناً بأكثر مما هو ضرورى، بالمراجع والأصول، والاستطلاعات الميدانية – أقول: إن المرأة العربية الباحثة لم تؤكد فقط هذا كله، بل هى، عموماً، وفى الأكثرية الساحقة من الأبحاث والدراسات، أكدت ما هو أكثر أهمية من هذا كله، أعنى: انحيازها إلى الحداثة، فى توجّهات البحث وفى مرجعياته وفى اعتماد المفاهيم الجديدة المنجزة، أو التى تعمل هى على استحداثها، وفى التفاعل مع مختلف المنجزات البحثية الحديثة فى العالم، ومع مختلف التيارات فى العلوم الاجتماعية، والعلوم الألسنية، وشتى تيارات البنيوية وتحوّلاتها، والجماليات فى اختلافها وتناقضاتها، والنقد الأدبى بمختلف اتجاهاته وتوجّهاته، وصولاً إلى إعادة القراءة فى تراثنا العربى القديم ورؤية منجزاته فى ضوء الحاضر والنظريات الحديثة.

وإلى الحداثة، أؤكد هنا على الجرأة، اجتماعياً وفكرياً، التى يتصف بها معظم النتاج البحثى للكاتبات الباحثات فى العالم العربى.

وإذا كان البعض، من الباحثين، يفسّر هذا الحرص، المتعدّد الجوانب، لدى

المرأة العربية الباحثة، بأنه: محاولة منها لتأكيد حضورها الثقافى والفكرى القوى وقدراتها البحثية التى - ربما - لم تظهر سابقاً بمثل هذه القوة وهذا الوضوح، فإن النتائج التى صدرت عن هذه "المحاولات" بالذات، فى الميادين البحثية هذه، تؤكد ما تختزنه المرأة العربية من قدرات كانت قد حجبتها - بالتأكيد - سنوات الأسر والإخضاع والإبعاد - الذكورى - للمرأة عن المشاركة فى جميع مجالات العمل فى المجتمع.

مع اكتساب المرأة العربية حقها فى الحرية، وتأكيدها الكفاحى المتواصل لهذا الحق، اقتحمت، بقوة أيضاً، ميدان الكتابة فى الرواية والقصة، وأيضاً على أرض الحداثة، وجرأة التعبير والتصوير والموقف، والتواتر فى النتاجات النسائية لهذا النوع الإبداعى وتكاثره، ليس من حيث العدد فقط، بل من حيث القضايا التى تطرحها هذه الروايات النسائية على صُعد الفن والرؤية والموقف.

***

فى إطار هذا السياق كله من البحث، أحب أن أشير هنا - وفى حدود معرفتى - إلى عددٍ من الكتب التى أرى أهمية معيّنة لها، صدرت خلال السنوات الثلاث الأخيرة فقط، والتى يشكّل كل منها حدثاً ثقافياً وفكرياً فى مجاله:

- ففى العام ١٩٩٧ صدر "المعجم المسرحى/ مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض"، تأليف الباحثتين فى المسرح: الدكتورة مارى إلياس والدكتورة حنان قصاب حسن، فى ٦٢٠ صفحة من القطع الكبير..ما يميز هذا "المعجم"، إلى دقته فى توصيف المفهوم أو المصطلح، أنه ينظر إلى المفهوم المسرحى فى ترابطه، وتفاعله، مع الفنون الإبداعية الأخرى فى زمانه، وتحوّلات هذا المفهوم تاريخياً، وصولاً إلى تجلّياته فى حركة المسرح العربى.
- وفى العام ١٩٩٨، صدر كتاب بعنوان "الحركة المسرحية فى لبنان ١٩٦٠-١٩٧٥ /تجارب وأبعاد" تأليف الناقدة الباحثة خالدة السعيد..وهو كتاب توثيقى تحليلى تقييمى، فى ٧٢٠ صفحة من القطع الموسوعى الكبير. يتميز هذا الكتاب بأنه يؤرخ، بدقة قصوى، للحركة المسرحية اللبنانية فى هذه الفترة، فى علاقتها

الإبداعية بحركة الحداثة فى المسرح العربى والعالمى. ويشكّل هذا الكتاب مرجعاً فريداً وأساسياً لتاريخ المسرح اللبنانى، كما يعبّر عن الجهد البحثى والتدقيقى الهائل الذى بذلته الباحثة الناقدة.

- وفى هذا العام صدر الجزء الخامس من الكتاب/المجلة الذى يصدر عن تجمّع الباحثات اللبنانية، فى ٧٠٠ صفحة، وهو كتاب سنوى متميّز فعلاً، بما يقدمه من دراسات متخصّصة، تحرص على الدقة والشمولية، والبحث الميدانى، والرؤية الحداثية.. ويحمل إلى هذا، قيمة معرفية أكيدة، وتنويعا فى الاتجاهات والرؤى، تتوافق أو تتناقض، ولكنها تلتقى فى الحرص على الجهد البحثى.
- ومنذ أيام صدر كتاب لافت، وأول فى مجاله، بعنوان "١٠٠عام من الرواية النسائية العربية" يدهشك بكمية الروايات التى كتبتها نساء من مختلف البلدان العربية.

ولأن هذا الكتاب أرّخ، لأول مرّة، لهذا المسار الطويل للرواية النسائية، فقد ظهرت هنا، ولأول مرّة كذلك، أهمية هذا النتاج الروائى ليس فقط على صعيد الموقف والرؤى والأهداف، بل كذلك على صعيد الطروحات الفنية.

والمسألة التى يطرحها مجرّد صدور هذا الكتاب، وما يحمله من وقائع ووثائق، هى: ضرورة إعادة كتابة تاريخ الرواية العربية – الذى لم يُكتب بعد إلا بشكل متفرق ومجزّأ ومتجزئ – وذلك بإدراج هذه "الروايات النسائية" فى صلب المسار العام للرواية العربية، وقد غيّبت عنه سنوات طويلة..فلا يبقى هذا التأريخ للروايات النسائية، وحده! والروايات النسائية النهوضية، مهمّشة!

أما الرواية التى تشير إليها الباحثة، بشكل خاص، وتؤكد أنها الرواية النسائية – والرجالية – العربية الأولى، فهى رواية "حُسن العواقب" الصادرة فى القاهرة، وفى العام نفسه لصدور كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة" (١٨٩٩) والتى وضعتها الأديبة اللبنانية/المصرية زينب فواز..ولم تكن مصادفة أبداً أنها كانت كذلك، من أوائل الكاتبات العاملات فى الحركة العامة لتحرير المرأة.

ولهذا الواقع دلالته فى هذه الذكرى، وهذا المؤتمر.

المرأة والخطاب العربى المعاصر

منى مكرم عبيد

مقدمة

تنطلق هذه الورقة من التناقض الذى نعيش فيه اليوم بين حصول المرأة على معظم حقوقها السياسية وعزوفها عن المشاركة السياسية الفعالة، فبرغم التاريخ الطويل للسعى لتحرير المرأة الذى يمتد لأكثر من قرن - من بدايات القرن ١٩ حتى اليوم - والرصيد الكبير الذى تركه، تعزف المرأة عن ممارسة حقوقها السياسية وتتخلى عن مكاسبها وتتجاهل الدور المؤثر الذى من الممكن أن تقوم به، فبعد حصول المرأة المصرية على حقوقها السياسية بمقتضى دستور ١٩٥٦ الذى منح المرأة حق الانتخاب وحق الترشيح، لم تتجاوز مشاركة المرأة فى الحياة السياسية (٤٪) فقط، مما أدى إلى غياب التأثير السياسى للمرأة وضعف قدرتها على تولى المناصب السياسية القيادية فى مؤسسات الدولة أو فى الأحزاب السياسية، أو حتى فى اختيارها لمن يمثلها فى هذه المناصب القيادية. ويكتسب هذا التناقض بعدا آخر، إذا عرفنا أن المرأة المصرية تقوم بدور حيوى وفعال فى سوق العمل المصرى كما تؤكد الإحصاءات؛ فأحدث الدراسات تقول إن ٦٠٪ من العاملين فى مجال التمريض من النساء، و ٥٥٪ من العاملين فى مجال التعليم من النساء، و ٣٠٪ من الصيادلة من النساء، وأن لدينا فى مصر فى مختلف جامعات الجمهورية ٧٢١٧ أستاذة جامعية، هذه الأرقام التى تعبر عن أهمية وضرورة المرأة فى سوق العمل المصرى وأيضا أهميتها بالنسبة لأسرتها؛ حيث ٧٠٪ من الأسر محدودة الدخل تعولها سيدة - هذه الأرقام وتلك الأهمية لا تتناسب مع النسبة المتناهية الضآلة لمشاركتها السياسية؛ حيث تبلغ النسبة من ١-٤٪ من نساء مصر هن اللاتى يشاركن فى الحياة السياسية.

وتحـاول هـذه الورقة أن تبحث عن جذور هذا التناقض من خلال قراءة الخطاب السياسـى لـلمرأة، فخطـاب المـرأة السياسـى هـو أهـم مـا يكشـف عن وعى المرأة بذاتها وبشـروط الواقع الذى تعيشه، وهو ما يبلور رؤيتها لحاضرها ومستقبلها، ويكشف عن طموحاتها وقدرتها على تحقيقها.

لعل السعي لتحرير المرأة المصرية من قيود الجهل والتخلف والسعى لمنحها حقوقها بوصفها مواطنة وبوصفها فرداً فاعلاً في المجتمع، هذا السعى ظل - في مجمله - جزءا من خطاب الرجل تظل المرأة فيه موضوعاً يدافع عنه البعض ولا يعيره البعض الآخر أى أهمية، بل يسعى لتكريس أوضاعها المتردية وإذا كنا نرى أن النجاح الحقيقى للمرأة يتمثل فى قدرتها على خلق خطابها الخاص بها؛ حيث تتحول من مجرد موضوع يطرح للنقاش إلى ذات فاعلة قادرة على تحليل الواقع والشروط التى تحكمه، وتكرس لحرمان المرأة من حقوق المواطنة الكاملة فى مجتمعاتنا المدنية الحديثة، فإننا نرى أيضا أن هذا النجاح وهذا التحول مرهون بوضعية الخطاب العربى السياسى والفكرى بشكل عام؛ فلا يمكن فصل الخطاب السياسى للمرأة عن مجمل الخطاب العربى، فإذا كان الخطاب الفكرى والسياسى للمرأة مغيب فإن حضوره مرهون بكثير من العوائق التى تحول دون هذا الحضور وتنفى إمكانية وجوده، وإذا كنا نحاول فض التناقض الذى تعيشه المرأة المعاصرة، فإن الخطاب الفكرى والسياسى العربى يعيش تناقضا أكثر تعقيدا، فنحن نحيا الآن فى مجتمعاتنا العربية لحظة مفعمة بالتناقضات، جعلت المشهد الفكرى والثقافى العربى اليوم محزبا متناحرا، ذلك التناحر الذى أدى إلى استعمال العنف والقتل وتبادل الاتهامات بالكفر والاستغراب والسلفية والجمود والرجعية. هذه التناقضات تتمثل فى أننا أمة تنغرس فى تاريخ وثقافة ومجتمع ومعرفة ولا وعى جماعة ولغة وحضارة وطبيعة إثنولوجية وأنثروبولوجية خاصة، صارت هذه الأمة نتيجة للحراك الحضارى أسيرة ممارستها لنمط حضارى مغاير لا يمثلها ولا يعبر عن هويتها، وهو نمط الحضارة الغربية أو ما اصطلح على تسميته بالحداثة.

جوهر التناقض، إذن، أننا نمارس - شئنا أم أبينا - النمط الحداثى ونعيشه، فالحداثة ليست مجموعة من المقولات المعرفية التى يمكن أن نقبلها أو نرفضها أو حتى نتخير منها، الحداثة جزء جوهرى من حياتنا نمارسه فى كل لحظة وتتحدد به أشكال علاقاتنا بالعالم المحيط بنا والمجتمع الذى ننتمى إليه. على أن البعض يرفض

الحداثة – رغم ممارسته لها – إلى حد القطيعة !! والبعض يتماهى معها حتى يرى تراثه وسياقه التاريخى عقبة فى سبيل التقدم.

نحن، إذن، تحولنا عن تأمل لحظتنا الراهنة فى كليتها وتحزب كل منا لشروط معرفية تنتمى كلها فى الحقيقة لسياق واحد، هذا التحزب جعل كل طرف ينفى جزءا من هذا السياق؛ مما جعلنا نغفل عن فاعليته وطبيعة الجدل القائم داخله. وكما يقول برهان غليون: "هكذا أصبح الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الهوية / الأصالة محور التفكير العربى الحديث ومصدر حواراته الأساسية، وأصبح تاريخ الثقافة العربية الحديثة هو تاريخ تطور هذا الصراع وتبدل أشكاله وانبعاثه المتواتر، وعليه ومنه تنطلق كل المواقف الأخرى التى يحدد بها كل فرد وكل تيار من خلالها موقفه من الغرب أو من الحضارة أو من الدين أو من العلم أو من السلطة أو من المستقبل". تمثل لحظة الاشتباك هذه إذن الواقع العربي، وتعكس الفجوة بينها وبين استهلاك العربى للحداثة وممارسته لها فى كافة شئونه، عمق التمزق والتوتر الذى يعيشه الوعى العربى، هذا التمزق والتوتر غيَّب الثقة فى خطاب عربى يحمل عبء النهضة والتطور؛ لأن كل خطاب يخضع دوما للتصنيف.

يقول محمد عابد الجابرى: "إن مفاهيم الخطاب العربى الحديث والمعاصر لا تعكس الواقع العربى الراهن ولا تعبر عنه، بل هى مستعارة فى الأغلب الأعم إما من التفكير الأوروبى حيث تدل، هناك فى أوروبا، على واقع تحقق أو فى طريق التحقيق، وإما من الفكر العربى الإسلامى الوسيطى حيث كان لها مضمون واقعى خاص، أو يعتقد أنها كانت كذلك بالفعل، وفى كلتا الحالتين فهى توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدد، واقع معتم متفسخ، إما من هذه الصورة أو من تلك الصور النموذجية القائمة فى الوعى / الذاكرة العربية، ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه الشىء الذى يجعل الخطاب المعبر عنه خطاب تضمين وليس خطاب مضمون".

الخطاب العربى، إذن، قائم على الصراع ورفض الآخر ونفيه ومحاولة تغييبه ولو بالعنف والقتل، فإذا كانت تجربة الفتاة كما يقول الراحل شكرى عياد "أخصب التجارب فى مجتمعنا لأنها – لا الفتى – تنعكس عليها سمات التغيير وتصاحب

حركته إلى المستقبل، وتخوض معه تجربة إثبات الوجود، وتكثف مشاعر التغيير التى يمر بها المجتمع ككل" - لأدركنا أن المرأة هى أكثر من يتأثر بهذه الطبيعة الصراعية التى انبنى عليها الخطاب العربى، فانقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه يتجلى بشكل واضح فى تناقض وضعية المرأة اليوم، فبرغم شيوع الأفكار التى تعضد حرية المرأة، وسن القوانين التى تمنحها حقوقها، تظل المرأة غير فاعلة وغير مؤثرة وتبدو كما لو كانت تعود لعصر الحريم بإرادتها، ولعل هذا مرتبط بالطبيعة الصراعية للخطاب العربى؛ إذ تحولت قضية المرأة إلى مفردة من مفردات هذا الصراع ومظهر له، فيسعى كل تيار إلى استخدام قضية المرأة وتوظيفها لخدمة أغراضه السياسية، لتتحول قضية المرأة إلى مجرد هامش لهذا الصراع.

ويتحول هذا الصراع إلى عائق أمام اكتساب المرأة لخطابها الخاص وارتفاع صوتها مطالبا بحقوقها، فهو إلى جانب تهميش قضية المرأة وتوظيفها سياسيا يقوم بنفى خطابها؛ فنفى الآخر هو أحد سمات الخطاب العربى المعاصر.

والأكثر خطورة أن هذا الخطاب أصبح يتعامل مع المرأة التى تحاول أن تبلور خطاباً خاصاً بها على أنها "آخر" يتعامل معها بآليات النفى والإبعاد نفسها، فكما تقول نعمات البحيرى: "فى ظل مجتمعات "العالم الثالث" التى تتعامل مع المرأة على أنها إحدى الأقليات؛ مثل الزنوج والهنود، فالمجتمع يعطى للرجل صلاحيات عدة؛ منها الكتابة والتعبير عن مشاكله وأحلامه، لكن عندما تكتب المرأة لابد أن تعبر أسوارا عالية شائكة من كل جانب؛ من جانب الأسرة والأهل والأصدقاء والجيران والعمل وجميع الفئات التى تتعامل معها". ولعل أخطر ما يواجه محاولات النهوض بالمرأة التى فرض عليها الصمت، وفرض عليها أن تقوم بدور التابع للرجل عقليا وذهنيا هذه التبعية التى تعصف بكل القوانين التى تحاول تحسين وضع المرأة، وتقود المرأة فى النهاية إلى تلك السلبية المفرطة التى تجعلها تتخلى عن مكتسباتها. نحن إذن لسنا فى حاجة إلى إصلاح سياسى واقتصادي، فالمرأة بالفعل حصلت على جزء كبير من حقوقها السياسية، وتقوم بدور حيوى فى حياتنا الاقتصادية. نحن فى حاجة إلى إصلاح وعى المرأة ووعى المجتمع بالمرأة خارج إطار الصراع السياسى الذى يدفع بالمرأة دائما إلى الهامش.

إن مستقبل المرأة فى ظل سقوط أيديولوجيات الماضى مرهون بوعى وجهد النساء أنفسهن فى جميع المجالات، فكل أيديولوجية تساند المرأة أو تساند قضايا الأقلية والمهمشين، تساندهم بشكل نظرى يأخذ منحى الشعارات أكثر من منحى الإيمان الحقيقى الذى يترجم إلى تغيرات كيفية فى الأسس التى يقوم عليها المجتمع، لابد من أيديولوجيات أو فكر سياسى (نسائى) جديد، يدخل منظور النساء فى الاقتصاد والسياسة والفلسفة والأديان والعلم والفنون والجنس والزواج ... بدون هذا ستظل كل أيديولوجية خاضعة لمجموعة من الذكور أو الذكور والنساء الذين يدورون فى الفلك التقليدى، وكل هذا لن يتحقق إذا استمر استلاب وعى النساء وحرمانهن من توفير *الشروط المختلفة التى تنهض بوعيهن وبقدراتهن الذاتية ورغبتهن فى تنمية ذواتهن* وأدوارهن، ومن ثم تنمية المجتمع بشكل عام. وإذا كانت هذه هى الصورة الراهنة فإننا سنحاول استقراء التاريخ، وخاصة تاريخ تعليم المرأة؛ لبحث الأسباب التى أدت إلى غياب الخطاب المعبر عنها.

الخطاب السياسى للمرأة المصرية

جذور الغياب ... إمكانية الحضور

تتمتع قضية تحرير المرأة المصرية برصيد نظرى وعملى هائل،يعود تاريخه إلى بدايات القرن ١٩، أى منذ قرنين من الزمان تقريبا، والمتأمل لخطاب تحرير المرأة يجد أنه بلغ أوجه فى الربع الأول من القرن العشرين، وأنه تمتع بوعى معرفى وعملى نفتقده الآن ونحن يفصلنا عن القرن القادم أيام معدودة.

ويعد رفاعة الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) أول صوت ارتفع فى مصر الحديثة بوجوب تعليم المرأة، فقد نادى فى كتابه "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" (١٨٣٠) بتعليم المرأة، ودعم دعوته بكتابه "المرشد الأمين للبنات والبنين" (١٨٣٢)، وقد تضمنت كتاباته جرأة بالغة فى طرح قضية المرأة وممارساتها الاجتماعية، فهو لم يجد حرجا فى مخالطة النساء للرجال حيث يقول : "إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة"، فالعفة فى رأى الطهطاوى نتيجة التربية، أما خروج المرأة إلى الحياة الاجتماعية فيعد قضية

أخـرى، لذلـك يـنادى بحمـاس فـى كـتابه "المرشد الأمـين" بوجوب تعليم المرأة؛ لأنه "يـنـبغى صرف الهمة فى تعليم البنات والصبيان لحسن معاشرة الأزواج، ويمكن للمرأة عـند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال ما يتعاطاه الرجال على قدر طاقتها وقوتها، وإذا كانـت الـبطالة مذمومـة فى الرجال فهى مذمة عظيمة فى حق النساء". فالمرأة عند الطهطـاوى يجب أن تكون مؤهلة للقيام بدورها المتنوع الجوانب فى الحياة العامة، فقد *قـارن الطهطـاوى بـين الـرجل والـمرأة من الناحية الجسدية والنفسية، ليصل إلى نتيجة* حاسمـة تتمـثل فـى أن الاخـتلاف بيـنهما فـى الذكورة والأنوثة فقط، *بل إنه أوضح أن* لـلمرأة مجموعـة مـن السـمات النفسية والاجتماعية تجعلها فى منزلة سامية بالنسبة للـرجل. وخلاصـة القـول إن الطهطـاوى رد عـلى الذيـن يدعـون أن بقاء المرأة فى البيت يصـونها ويحفظ عفتها، فقد جعل قضية العفة مسألة تربوية بحتة؛ لذلك فهو يرى أن *"العمل يصون المرأة عما لا يليق بها ويقربها من الفضيلة"، كما أنه وصف المرأة الجاهلة العاطلـة بأنهـا "أسيرة مستعبدة استعبادا معنويا". وكأن الطهطاوى بنفاذ بصيرته أول* من نادى بالاستقلال الاقتصادى للمرأة بوصفه ضماناً أساسيًا لحريتـها.

أمـا الإمـام "محمـد عـبده" فقـد ربـط بـين الأوضـاع المترديـة لـلمرأة وتخلـف المجـتمعات الإسـلامية؛ فقـد رأى أن أخطـر أسـباب الضعف التى أصابت المسلمين "أن النسـاء قـد ضـرب بيـنهن وبـين العـلم بما يجب عليهن فى دينهن أو دنياهن بستار لا يـدرى مـتى يـرفع"، وهـو يرى أن عدم تعليم البنات يعد جريمة يتضح ذلك فى قوله: "ترك البنات يفترسهن الجهل وتستهويهن الغباوة يعد من الجرم العظيم". وربما لهذا السـبب كان الإمام يناصر قاسم أمين فيما دعا إليه من تطوير لقوانين الأحوال الشخصية لـلمرأة، ولعـل هـذا سـر توجـه قاسم أمـين إلى الإمـام بالشـكر فـى نهاية كتابه "المرأة الجديدة".

ولعـل كـتابى قاسـم أمـين: "المـرأة الجديـدة" و "تحريـر المـرأة" (١٨٩٩) مـن العلامـات الـبارزة فـى تاريخـنا الإصلاحى كله؛ فقد تميزا بالجرأة والثورية، إذ نادى فـيهما قاسـم أمين برفع الحجاب، وتعليم المرأة، وتقييد الحق المطلق الممنوح للرجل فى الطـلاق، وتحـريم تعـدد الـزوجات إلا لضـرورة، وضـمان حـق المرأة فى العمل فى حالة

الحاجـة إلـيه. وبالطـبع أثارت هذه الآراء الدنيا على قاسم أمين وانهالت عليه عواصف الـتجريح والإهانـة والطعن والتكفير والإدانة، لكنه واجه كل هذا بشجاعة نادرة، ولم يتخل عن موقفه التقدمي.

وليست الجرأة والثورية والشجاعة هى الصفات التى تجعل قاسم أمين يمثل قمة منحـنى الدفـاع عـن قضية المرأة، وإنما تضعه على القمة بصيرتـه التى جعلتـه يربط بين تعلـيم المـرأة وقدرتـهـا عـلى انـتزاع حقوقهـا بنفسها. إن قاسم أمين هو أول من دعا إلى امـتلاك المرأة لخطابها وتحولها من موضوع للصراع إلى أحد أطراف الصراع الفاعلة؛ فقد جعـل قاسـم أمـين فـى تعلـيم المـرأة حـياتـها، ورهن به فاعليتها داخل المجتمع ، فإذا تعلمت المرأة "صارت نفسها حية فعالة تنتج بقدر ما تستهلك، لا كما هى اليوم عالة لا تعـيش إلا بعمـل غيرهـا، ولكـان ذلـك خـيراً لها ولوطنها". وربما لذلك قدم قاسم أمين "التعليم" على إصدار القوانين التى تضمن للمرأة حقوقها؛ لأن هذه الحقوق لا معنى لها إذا كانت المرأة عاجزة وغير فعالة، ومن ثم غير قادرة على حماية هذه الحقوق والحفاظ علـيها، وهـو مـا نعانـيه هذه الأيام، فالاستبداد والعلم كما يقول عبد الرحمن الكوكبى "ضدان متغالبان".

ولعـل قاسـم أمـين هـو أول مـن ربـط بـين تخلف المرأة وعبوديـتها وسيادة النظم الاستبدادية؛ فهو يقول: "إن مبدأ تشكيل الحكومة كان على صورة العائلة، والحكومة الـتى تؤسـس عـلى السـلطة الاسـتبدادية لا ينـتظر مـنها أن تعمـل عـلى اكتساب المرأة حقوقهـا وحريـتها، فهـناك تـلازم بين الحالة السياسية والحالة العائلية فى كل بلد، ففـى كـل مكـان حط الرجل من منزلة المرأة وعاملها معاملة الرقيق، حط بنفسه وأفقدها وجـدان الحـرية، وبـالعكس، فـى الـبلاد الـتى تتمتع فيها النساء بحريتهن الشخصية يتمـتع الـرجال بحريـتهم السياسية، فالحالتان مرتبطتان ارتباطا كليا"، ويقول : "إن شكل الحكومة يؤثر فى الآداب المنزلية، والآداب المنزلية تؤثر فى الهيئة الاجتماعية، انظر إلى البلاد الشرقية، تجد أن المرأة فى رق الرجل والرجل فى رق الحاكم، فهو ظالم فـى بيـته مظلـوم إذا خرج منه! ثم انظر إلى البلاد الأوروبية تجد أن حكومتها مؤسسة عـلى الحـرية واحـترام الحقوق الشخصية، فارتفع شأن النساء فيها إلى درجة عالية من

الاعتبار وحرية الفكر والعمل". ويعود قاسم أمين ليؤكد فى كتابه "المرأة الجديدة" الذى صدر فى عام (١٩٠٠)، على ضرورة الحرية الاقتصادية للمرأة، بل إنه يجعلها الحق الرئيسى الذى إذا ضاع ضاعت معه كل الحقوق؛ يقول: "إن إعفاء المرأة من أول واجب عليها، وهو التأهل لكسب ضروريات الحياة بنفسها هو السبب الذى جر ضياع حقوقها، فإن الرجل لما كان مسئولا عن كل شيء، استأثر بالحق فى التمتع بكل حق، ولم يبق للمرأة حظ فى نظره إلا كما يكون الحيوان لطيفاً يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازمه تفضلا منه على أن يتسلى به".

لقد حفظ هذا الوعى النافذ قاسم أمين عن أن تجرفه الحماسة العاطفية فيرى أن المرأة لن تتحرر فقط بالنوايا الطيبة والشعارات البراقة كما يحدث اليوم للأسف، فقد قرر قاسم أمين أن المرأة لا بد أن تتسلح بالمعرفة والوعى والخبرة والتجربة لتخوض معركتها فى سبيل التحرر الكامل؛ يقول: "إن المرأة يلزمها أن تقضى الأعوام فى تربية عقلها بالعلم والتجارب حتى تتهيأ إلى مسابقة الرجال فى ميدان الحياة العمومية".

الحرية عند قاسم أمين مسئولية، وعلى من يواجه المسئولية أن يتسلح بالإمكانات التى تمكنه من تحملها؛ ذلك أن من يخوض معركة دون الاستعداد والتجهيز لها، لابد أن يصاب بنكسة قد تعيده إلى حال أسوأ مما كان عليه، وهو ما يحدث بالفعل لنا هذه الأيام.

ولم يقتصر الدفاع عن قضية المرأة فى هذه الفترة المبكرة على الرجال فقط، فقد لمعت أسماء نساء دافعن أيضا عن قضيتهن؛ مثل عائشة التيميورية، ومى زيادة، ونبوية مصطفى، ولبيبة هاشم، والأميرة فاطمة إسماعيل، وملك حفنى ناصف أو "باحثة البادية" التى نادت سنة (١٩١١) بإصدار تشريع يكفل للمرأة حقوقها الاجتماعية والتعليمية، وكانت رائدة فى هذا الميدان، فلم تحمل امرأة قبلها على عاتقها دعوة الإصلاح فى أحوال المرأة بمثل هذا الوضوح والحماس. ولقد خاضت هدى شعراوى مجال السياسة الذى لم تكن تجرؤ على الاقتراب منه امرأة قبلها، ولم تكن تخاف فى الجهر بآرائها، والتفانى فى تحقيقها سوى الله عز وجل، وكانت هدى شعراوى رائدة تجمع بين النظرية والتطبيق، فلم تكتف بالمناداة بآرائها الثورية من

خـلال الصـحف والمجـلات والـندوات والخطـب والمحاضـرات والمؤتمـرات المحلـية والدولـية، بـل أحالـت اسـتراتيجيتها الحضـارية الشاملة إلى هيئات وجمعيات ولجان ومؤسسـات ومـدارس وعـيادات طبـية ودور رعايـة وبـرامج تنفـيذية، لتطبيق مبادئها وإخـراجها إلى حـيز التنفـيذ الفعـلى؛ فقـد أنشأت هدى شعراوى "لجنة الوفد المركزية للسيدات" بالـتعاون مع زوجـات زعمـاء الوفـد، وبذلـك خاضـت المـرأة المصـرية غمار السياسـة لأول مـرة فى العصر الحديث بصفة رسمية، بعد أن كان نشاطها مقصوراً على الـنواحى الاجتماعـية والثقافـية والتربويـة، وقـد تمـثل نشـاط لجـنة الوفـد المركـزية للسـيدات فـى إعـلان رأى المـرأة فـى الأحـداث الجاريـة وإصـدار البـيانات وإرسـال الاحـتجاجات وتوجـيه الـرأى العـام بالتوعـية والإرشـاد إلى جانـب المشـاركة الفعالـة والمؤثـرة فـى ثـورة ١٩١٩ الـتى ضـربت المـرأة المصـرية فـيها أروع المـثل، فشاركت فى المظاهـرات والإضـرابات وواجهـت رصـاص المستعمر جنبا إلى جنب مع الرجل. لقد كان للـدور العظـيم الـذى قامـت بـه هدى شعراوى الدور الأكبر فى خلق خطاب سياسى واع لـلمرأة فـى منتصـف هـذا القـرن، الأمـر الـذى يجعلـنا نؤكد أن المرأة المصرية لم تفتقد الـتراث العمـلى أيضا فى مجال الدفاع عن حقوقها السياسية والاضطلاع بدورها فى نشر الوعـى بـين الرجال والنساء على حد سواء. لقد قال سعد زغلول مشيدا بدور النساء فى ثـورة ١٩: "النسـاء كـتبن بأعمـالهن المجـيدة صحيفة من أجل صحائف تاريخ النهضة الحاضرة، فلهن جميعا الشكر ولتصيحوا جميعا: لتحيا المرأة المصرية".

ولعـل هـذا الـدور المشـرف لـلمرأة فـى الـثورة كان وليد نشاط المرأة قبلها، التى اسـتخدمت فـيه الصـحافة بوصفها وسيلة لنشر هذا الوعى الثورى؛ ففى ١٨٩٢ صدرت *مجلـة "السيدات "لهند نوفل، ثم "الهوانم" و "المرأة فى الإسلام" عام ١٩٠٠، و "شجرة الدر" عام ١٩٠١، و "السعادة" ١٩٠٢، و"السيدات والبنات" ١٩٠٣، و"فتاة النيل"* ١٩١٣، وجـريدة "الأمل" التى أَصدرتها "منيرة ثابت" ١٩٢٥ من أجل الدعوة إلى دخول النسـاء إلى الـبرلمان وتمـتعها بحـق العضـوية والتصويت، وقد امتد هذا النشاط النسائى المطالـب بـالحقوق السياسـية لـلمرأة لمـا بعـد ثـورة ١٩١٩، فنجد الحزب النسائى الذى تكـون برئاسـة "فاطمة نعمت راشد" ١٩٤٢، واتحاد "بنات النيل" لدرية شفيق ١٩٤٨،

ولجنة الشابات التى كونتها سيزا نبراوى بعد الحرب العالمية الثانية.

وقد وصل وعى المرأة بقضيتها إلى الحد الذى طالبت فيه أمانى فريد فى كتابها "المرأة المصرية والبرلمان" الذى صدر سنة ١٩٤٧، بالحقوق السياسية الكاملة للمرأة، والتهديد بعدم دفع الضرائب، ورفعت شعار "لا ضريبة بدون تمثيل"، ثم كتاب إنجي أفلاطون "نحن النساء المصريات"، التى عدت مشاركة المرأة فى الحياة السياسية ركناً أساسيّاً من أركان الديمقراطية وعاملاً رئيسيّاً من عوامل تقدم المجتمع.

من كل ما سبق يتبين لنا أن قضية تحرير المرأة المصرية تمتلك تراثاً نظريا وعمليا ثريا، قلما يتوفر فى أى مجتمع شرقى آخر، ومن المفارقات المؤلمة أن النساء اللائى حملن لواء الكفاح والتضحية من أجل تحرير المرأة لم يشهدن سن القوانين التى تمنح المرأة حقوقها السياسية، ولم يشهدن دخول المرأة بوصفها عضوة فى البرلمان، ومن حسن حظهن أنهن لم يشهدن معنا هذه الأيام تخلى المرأة عن مكتسباتها إلى درجة خطيرة.

وفى الختام السؤال هو : ما هى أسباب هذا التراجع الذى أدى إلى غياب الخطاب السياسى للمرأة رغم توفر القوانين، ورغم شيوع الشعارات التى تعزز حرية المرأة ودورها، ورغم أن الدستور المصرى ينص على أن الدولة تكفل مساواة المرأة بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية؟ رغم كل هذا تقاعست المرأة عن القيام بدورها وأصبحت *مهددة بالعودة لعصر الحريم بعد أن تآكل التراث النضالى للرواد. إن إمكانيات حضور هذا الخطاب مرهون بأمرين :*

(١) موقف النخبة من المرأة. وتقليص آليات استبعاد وتهميش خطابها السياسى والاجتماع والإبداعى.

(٢) التوقف عن المتاجرة بقضيتها لتحقيق مكاسب سياسية راهنة.

ومن ثم فإن من أهم هذه الأسباب :

١- غياب الديمقراطية: إن سلبية المرأة جزء من سلبية المواطن المصرى بصفة عامة، نتيجة لغياب الديمقراطية، فالديمقراطية بمعناها الواسع هى المشاركة فى اتخاذ القرار ومراقبة تنفيذه والمحاسبة على نتائجه، وهى قواعد وسلوكيات نتعلمها أو

لا نتعـلمها فـى مؤسسات التنشئة الاجتماعية، من الأسرة إلى المدرسة، ومن الدين إلى الإعـلام إلى العمل وبتعلم هذه القواعد والسلوكيات فقط يكون الفرد مواطنا مهيئا للمطالـبة بالديمقراطية وممارساتها فى المجال السياسى وعلى مستوى الدولة. ومن هـنا نـأتى إلى الـنقطة الثانـية: فالشـاهد هـو أن قـيم الطاعة والولاء والامتثال يبدأ غرسـها فى الأطفال فى نطاق الأسرة الأبوية، والتى تحدد فيها السلطة المطلقة على أسـاس "الذكـورة والعمـر"، أى يصـبح أكـبر أفـراد الأسرة من الرجال هو مرجعية السـلطة، ولـه الطاعـة والـولاء، فإذا لم تمتثل الأصغر سنا فإنهن يتعرضن للعقاب المادى أو المعنوى أو كليهما، أى أن سلطة الكبار الذكور هى سلطة مطلقة.

أما المؤسسة التنشيئية الثانية بعد الأسرة وهى المدرسة فتسير على المنوال نفسه فـى مرجعـية السـلطة، فمـع انـتقال الطفـل والطفلة من جو الأسرة إلى جو المدرسة فإنه يجابـه بالتركيـبة التسـلطية المطلقـة نفسـها، فهـو يـتلقى المعـرفة دون أن يسأل، وهو يحفظها دون أن يفهمها بالضرورة أو ينقدها، وهو يطيع ويمتثل للمعلم دون مشاركة أو مساءلة أو مراقـبة إلى أن يجـد نفسـه بالغـا فـى مواجهـة الدولـة برئاستها وأجهزتها وإعلامها، ويطلب منه الولاء نفسه، والطاعة نفسها، والامتثال نفسه، دون مشاركة أو مراقبة أو محاسبة.

٢- النقطة الثانية تتعلق بثقافة التشريع الذكورية وعقلية المشرعين الذكور، فمثلا فى قـانون العقوبـات (مـادة ٢٩١) الـتى تـتعلق بالاغتصاب، هذه المادة القانونية تسمح للمغتصب بـالإفلات مـن العقـاب لمجـرد موافقته على الزواج من الضحية. ألا تدل هـذه المـادة على غرور ذكورى متناه؟ وهل لو أن المشرع امرأة أو رجلا أكثر استنارة كـان سيسـمح بمرور هذه المادة فى القانون ؟ إن هذه الثقافة والعقلية هى السبب فى الـتفرقة ضـد المـرأة المصـرية فى مجالات أخرى عدة، تحت ستار العادات والتقاليد والأعـراف أو الأمن القومى، من ذلك حرمان المرأة من تولى مناصب القضاء، وحرمان أبـناء الأم المصـرية لأب أجنـبى، والمولوديـن عـلى الأرض المصـرية – مـن الجنسية المصـرية، بيـنما يسـمح القـانون بـالعكس (أى إذا كان الأب مصريا والأم أجنبية)، واشـتراط موافقـة الـزوج على استخراج الزوجة لجواز سفر أو السفر للخارج، حتى

لو كانت بالغة عاقلة متعلمة ومسئولة... وهكذا إن ثقافة التشريع وعقليته تستحق مراجعة عميقة إذا كان لمجتمعنا أن يقتحم القرن الجديد وهو أكثر تأهيلا وكفاءة وأكثر عدلا ومساواة. ولا يتحقق ذلك ولن يتحقق ما دامت المرأة المصرية مضطهدة، وتعامل معاملة مواطنة من الدرجة الثانية فى معظم الأحيان، ومعاملة الرقيق فى بعض الأحيان.

لذلك، وهى النقطة الأخيرة،فالمطلوب لغة خطاب سياسى جديد يحترم عقل الإنسان وآدميته، لغة خطاب سياسى يستوحى كل المطالب الشعبية المشروعة التى تبلورت خلال القرن الأخير؛ أى منذ فجر النهضة العربية الحديثة.. (دونما مفاضلات زائفة) والتى يمثلها خطاب قاسم أمين، لغة خطاب سياسى يرد الاعتبار لحقوق المرأة واستعادة حريتها الاساسية؛ أى لغة خطاب ينسجم مع روح العصر ولا يتناقض مع حركة المستقبل الإنسانى.

إن المرأة تمثل كتيبة الاقتحام الأولى فى معركة التقدم فى القرن الحادى والعشرين، وهى فى الوقت نفسه تمثل خط الدفاع الأخير فى حماية تراث الدولة المدنية الحديثة ضد قوى التخلف والإظلام، فالمرأة مقياس رقى الأمة، ولا تنهض أمة بدون تقدم وضع المرأة.

قضايا التحرر فى مصر خلال القرن العشرين
دراسة فى إبداع ثلاث من رائدات التحرر فى مصر

نادية بدر الدين أبو غازى

تمثلت قضية التحرر والصراع من أجلها مطلبا حيويا وقضية محورية فى مصر منذ النصف الثانى من القرن الماضى وحتى يومنا هذا. و بتتبع تطور التاريخ الفكرى فى مصر - على امتداد هذه المرحلة - نلحظ كيف دارت الحياة الثقافية حول هذه القضية تحديدا وكأنها هى محور الحياة مهما تنوعت - بعد ذلك - وسائط التعبير بين التخصصات المختلفة والاتجاهات المتنوعة. فما يقوله رجل السياسة حول هذه القضية المعنية يقوله الموسيقى، و يقوله الفنان التشكيلى، ويقوله الشاعر والأديب المسرحى أو الروائى بل وتقوله فنون النحت والعمارة وغير ذلك من مجالات(1).

وتتناول هذه الدراسة قضية التحرر - بأبعادها السياسية والاجتماعية والشخصية - فى مصر على امتداد القرن العشرين فى محاولة لرصد ملامح التطور فى هذه القضية والوقوف على مراحل الصعود والانتكاس فى أبعادها المختلفة على امتداد القرن، وارتباطها بالتطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى الواقع المصرى.

ولكن البحث لا ينزع إلى دراسة الواقع السياسى بشكل مباشر، وإنما من خلال انعكاس هذا الواقع على الإنتاج الفكرى، وانعكاس الأوضاع السياسية والاجتماعية على الحياة الفكرية والثقافية، ورصد العلاقة بين حركة الأوضاع والأفكار السياسية وتطورها فى المجتمع وبين عملية الإبداع الفكرى فيه من جانب آخر.

وتتناول الدراسة ثلاثاً من المبدعات المصريات ممن كان لهن حضورهن المؤكد وإسهامهن المتميز فى مجالات الحياة الفكرية والثقافية، وممن حملن شجاعة الكلمة والمواجهة وتركن أثرا باقيا فى مجال التصدى لقضايا التحرر. وهن: نبوية موسى ولطيفة الزيات ورضوى عاشور.

وإذا كانت قضية التحرر بكافة مستوياتها همًّا أساسياً لكافة طبقات المجتمع المصرى الحديث، فإن السؤال البديهى الذى يطرح نفسه هو: ما هو الدور الذى لعبته المرأة بصفة خاصة في هذه القضية؟ وهذا يقتضى التساؤل عن خصوصية مفهوم المرأة – فى فكرها وإبداعها – للتحرر، وأى تحرر تم الاهتمام به أكثر من غيره، وهل صحيح أن المرأة لم تشغل بغير تحررها الخاص عن بقية مستويات التحرر الاجتماعى والوطنى والسياسى؟ وقد توخينا لتحقيق هذه الفرضية، أن ننتقى نماذج إبداعية يمكن الاطمئنان إلى تمثيلها لإبداع المرأة المصرية خلال القرن العشرين. ومن هنا كان اختيارنا للكاتبات الثلاث على اعتبار أنهن يمكن أن يكُنَّ خير من يمثل أجيالا ثلاثة من المبدعات، هذا بالإضافة إلى اندراجهن جميعا – على مستوى الممارسة الحياتية – فى النضال من أجل قضايا التحرر بمستوياته المختلفة.

وقد مثلت قضية التحرر القاسم المشترك فى الأعمال المختارة، اتفقت الكاتبات الثلاث فى الاحتفال بها، واختلفن فى إطار تناولها. فكان التشابه بين الأعمال هو فى تضمنها وتأكيدها على إبراز قضية التحرر، وتمثل التمايز فى نصيب وحجم قضية التحرر فى هذه الأعمال من جانب، والهدف من طرح هذه القضية وأسلوبه من جانب آخر، ثم فى مفهوم الكاتبة للتحرر – بأبعاده المتعددة – ورؤيتها له وكيفية تحققه من جانب ثالث. وفى مجال اختيار الإطار الفنى تنوعت مصادر كل كاتبة تبعا لثقافتها ولظروف الواقع الثقافى والاجتماعى والسياسى المعاش، وللهدف من الكتابة.

فقد اتجهت (نبوية موسى) إلى السيرة الذاتية[٢] كإطار لتسجيل ذكرياتها واستعراض لحظات المعاناة والنضال والانتصار فى حياتها، من أجل انتزاع حقها فى التعليم – ذلك الحق الذى كان المجتمع يضن به على الفتاة – وتأكيد ذاتها فى مجال العمل الذى تدرجت فيه واعتلت أعلى المناصب التى كانت حكرا على الرجل والمستعمر البريطانى.

وقد راعت فى تصوير ملامح حياتها التسلسل التاريخى للأحداث – حسب تاريخ حدوثها فى حياتها – كما انتقت جانبا محددا من رحلتها لتجعله محورا لسيرتها الذاتية، وهو تجاربها وخبراتها وإنجازاتها فى مجال التعليم الذى اتخذته

وسيلة لتأكيد الذات فى مواجهة هيمنة الرجل، وتسلط الأسرة وقهر المجتمع، وسطوة التقاليد، وتعالى المستعمر[٣].

وفى حين كان "تاريخى بقلمى" سيرة ذاتية خالصة تحرّت فيها صاحبتها تسجيل ذكرياتها - على امتداد حياتها - و التأريخ لجانب من حياتها العملية فى مجال التعليم، فإن "الباب المفتوح"[٤] - أول الأعمال الإبداعية - للطيفة الزيات هو نص روائى يحمل عناصر من السيرة الذاتية، ولكنه ليس تسجيلا مباشرا ولا تأريخا دقيقا لحياة الكاتبة، وإنما قد نستشف فى أحداثه وشخوصه بعض ملامح تاريخها الشخصى.

وتؤرخ الرواية - أساسا - للواقع المصرى فى مرحلة هامة من مراحل تطوره السياسى والاجتماعى، وهى الحقبة الممتدة من منتصف الأربعينيات حتى النصف الثانى من الخمسينيات، من خلال تسلسل أحداث العمل الروائى التى تسير فى خط متواز - صعودا وهبوطا - مع تسلسل أحداث الواقع المصرى الذى ينعكس فى العمل الروائى ويتجسد فى شخوصه ووقائعه.

وفى "الرحلة"[٥] تطوف بنا رضوى عاشور فى عالمها الخاص - من خلال شكل آخر من السيرة الذاتية - لنقترب منها فى مرحلة دقيقة من مراحل حياتها وهى تتأهب لمغادرة المجتمع المصرى - وهو يعانى الانكسار والتمزق فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ - فى رحلة علمية إلى الولايات المتحدة للحصول على الدكتوراه، وتحملنا معها لنعايش تجربتها فى الغربة ولقاءها بالآخر، وتفاعلها معه واستجاباتها للتطورات التى تدور فى واقعه الاجتماعى و السياسى. ونعايش كذلك ورغم التباعد المكانى أحداث مصر التى ظلت دائما فى خاطرها ووجدانها، تحمل همومها وآلامها وتطلعاتها لمستقبل أكثر إشراقا.

الفترة التى يؤرخ لها العمل

كانت الأعمال - موضوع الدراسة - هى الإنتاج الفكرى الأول للكاتبات الثلاث، أرخت كل كاتبة - من خلاله - لفترة محددة من حياتها الشخصية ومن تاريخ واقعها الاجتماعى والسياسى، والذى اكتسب دلالات متباينة وأهمية متفاوتة فى كل عمل من هذه الأعمال.

فكان "تاريخي بقلمي" الكتاب الأول الذى صدر لنبوية موسى، رغم أن محتواه عبارة عن تجميع لمقالات كانت قد بدأت فى كتابتها منذ إصدارها لمجلتها "الفتاة" فى سنة ١٩٣٧، ورغم تعدد المقالات التى نشرتها قبل ذلك فى صحف مختلفة(٦).

وقد بدأ تدوين المذكرات – فى شكل مقالات متتابعة – منذ سنة ١٩٣٧، أى فى بدايات العقد الخامس من العمر. وأرخت من خلالها لسيرتها الذاتية على مدى فترة طويلة استغرقت قرابة الخمسين عاما، امتدت من أواخر القرن التاسع عشر وحتى أربعينيات القرن العشرين، وغطت مراحل العمر المختلفة.

ومن جانب آخر مثلت هذه الفترة – بالنسبة للواقع المصرى – فترة ذات دلالة سواء على مستوى الأحداث السياسية أو التطورات الاجتماعية، وبالنسبة لتطور قضية التحرر تحديدا(٧). إلا أن اختيار هذه الفترة – تحديدا – كإطار زمنى للسيرة الذاتية كان دافعه الأساسى الرغبة فى التأريخ لسيرة الحياة الشخصية وليس لهذه المرحلة بالذات من تاريخ مصر. ورغم أن فترة حياة نبوية موسى(١٨٨٦ – ١٩٥١) كانت فترة زاخرة بالأحداث السياسية والوطنية، وتجسد فيها الخطان الأساسيان للتحرر السياسى، التحرر من الاستعمار وتحقيق حرية الوطن من جانب، وتحقيق الحريات السياسية والعامة للمواطنين من جانب آخر، ورغم أن قضية تحرر المرأة مرت بتطورات ملموسة على مستوى الفكر والممارسة، إلا أن هذه القضايا كانت غائبة – إلى حد كبير – ولم يكن للأحداث والتطورات السياسية والاجتماعية حضورها الواضح. ولم تكن هناك بدايات ونهايات محددة ذات دلالة للمذكرات ولا محطات سياسية دالة. وذلك خلافا للطيفة الزيات ورضوى عاشور كما سوف نرى. ولم يكن للواقع المصرى حضوره الواضح، وإنما بدت ملامحه باهتة وفى الخلفية، ظهورها مرهون بما تضيفه للقضية الأساسية، قضية التعليم والتحرر الذاتى من واقع الذكريات الشخصية للكاتبة.

واتسمت "تاريخي بقلمي" بغلبة السمة الفردية والبعد الذاتى والذى تجلى فى كلمات نبوية موسى التى صدرت بها مقدمة كتابها، وفى أسلوب عرضها لذكرياتها، حيث طغت صبغة الأنا وضمير المتكلم باعتزاز واضح، وتركز العمل جملة وتفصيلا على الأحداث الشخصية والتاريخ الذاتى للكاتبة الذى وجدت فيه صفحة مشرقة من التاريخ

والنضال جديرة بأن تسجل. ولتأتى مذكراتها فى النهاية وعلى حد تعبيرها: "تاريخا منفصلا لما تكبدته من مشاق، وما شعرت به أحيانا من اغتباط، إن كان فى ذلك التاريخ معنى للاغتباط. وهو تحليل نفسى لفتاة قضت عمرها فى جهاد مستمر وهى نفسها لا تعرف إلى الآن أكان سبب هذا الجهاد والنضال المستمر خطأ صدر منها أم هو خطأ المقادير"[٨]. وتحدد بوضوح هدفها من تدوين مذكراتها قائلة: "لهذا أروى تاريخى بالتفاصيل وأترك للقارئ الكريم بعد هذا الحكم لى أو على. وسأتحرى الصدق فيما أكتب ليبنى القارئ رأيه على حقيقة واضحة لديه"[٩].

وإذا كانت على حد قولها تتحرى الصدق لتترك للقارئ الحكم، فإنها فى قرارة نفسها قد أصدرت حكمها هى ودفعت القارئ - من خلال أسلوب السرد وانتقاء الأحداث - إلى الإقرار بإنجازها الحقيقى والحكم لها من واقع تقدير جهودها المثمرة وجهادها المتواصل فى مجال التعليم.

وكانت رواية "الباب المفتوح" العمل الإبداعى الأول للطيفة الزيات، كتبته فى أواخر الخمسينيات - وهى فى نهايات العقد الثالث من العمر - لتؤرخ لمرحلة قريبة من تاريخ مصر ولحقبة انتهت لتوها، ولتضمن العمل ملامح من سيرتها الذاتية فى الفترة نفسها وعلى امتداد سنوات سابقة لها ولاحقة عليها.

وخلافا لنبوية موسى، عمدت لطيفة الزيات إلى اختيار التأريخ للواقع المصرى فى هذه المرحلة تحديدا(١٩٤٦ - ١٩٥٦) لما تحمله من دلالات سياسية واجتماعية. فمن جانب تمثل هذه المرحلة فترة غنية بالأحداث والتطورات السياسية والاجتماعية، ومرحلة تصاعد للمد القومى وللحركة الوطنية فى مطالبتها بالاستقلال وسعيها للتحرر[١٠]. ومن جانب آخر، شهدت هذه الفترة نشاطا فعليا ومشاركة إيجابية من جانب الكاتبة فى قيادة الحركة الطلابية[١١].

وإلى جانب اختيار الفترة وما تحمله من دلالات، كان لسنوات البداية والنهاية وللمحطات السياسية التى توقفت عندها الكاتبة - على امتداد عملها - دلالات عميقة. فتستهل الرواية بمظاهرة ٢١ فبراير ١٩٤٦ ومواجهة الشعب الأعزل للقوات البريطانية وتصدى الشعب بفئاته المختلفة - لمواجهة القهر وتطلعا للتحرر. وتتوقف

– على امتداد العمل – عند أحداث حركة الفدائيين فى الإسماعيلية، وحريق القاهرة، وقيام حركة الضباط فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ثم تنتهى الرواية بلحظة صعود أخرى – شأن المقدمة – وهى العدوان الثلاثى على مصر وتكاتف الشعب والمقاومة الشعبية لدحر العدوان.

وتربط لطيفة الزيات "بين مصير بطلتها ومسار الحركة الوطنية فى مصر بين عام ١٩٤٦ وعام ١٩٥٦"[١٢] "حيث" يتواصل نضج البطلة ليلى وتبلور ذاتها مع نضج الحدث التاريخى واكتماله فى آخر الرواية"[١٣]. فتتطور شخصية ليلى من بداية العمل وحتى نهايته فى مسار مواز لتطور مسار الوطن والحركة الوطنية فى تلك المرحلة. فهى تعيش منذ مرحلة المراهقة سجينة ضعفها الذاتى، وسجينة التقاليد والأصول التى يفرضها عليها وضعها كفتاة من الطبقة الوسطى. وهى تسعى من البداية إلى التحرر من ضعفها الشخصى ومن عيوب طبقتها ومن قيود وضعها كامرأة ومن قهرها السياسى كمواطنة مصرية. وتتحسس طريقها للخلاص. إلا أنها تتخبط فى البداية، وتلتوى بها المسارات حتى تفضى بها فى النهاية إلى الطريق السليم للتحرر من السجن الذى ظلت حبيسته على امتداد العمل.

وإذا كانت "تاريخى بقلمى" و"الرحلة" تدرجان فى إطار السيرة الذاتية، فإن "الباب المفتوح" هى – أساسا – نص روائى، إلا أننا نستشف فى أحداثه وشخوصه بعض ملامح من السيرة الذاتية للكاتبة وبعض سمات من شخصيتها. فلطيفة الزيات – فى أغلب أعمالها – تفصح عن جانب من تجربتها وتجسد معاناتها الخاصة. فأغلب أعمالها الإبداعية" كشف عن عناصر من سيرة الكاتبة وسيرتها الذاتية التى تحكى فيها بعض ملامح تاريخها الشخصى ووقائع هذا التاريخ"[١٤] "بحيث" يصعب إغفال أن إبداع الكاتبة ذو ركيزة أو توبيوجرافية[١٥]" وكانت لطيفة الزيات فى أعمالها الإبداعية – عامة – وفى "الباب المفتوح" – تحديدا – تحرص على الكتابة لمواجهة نفسها ومواجهة واقعها، وللاقتراب من الذات ومن الآخرين ومن المجتمع بشكل أكثر التصاقا وجرأة تمكنها من التحرر الحقيقى. فقد كانت الكتابة بالنسبة لها – على حد تعبيرها – "فعلا من أفعال الحرية ووسيلة من وسائلى لإعادة صياغة ذاتى ومجتمعى،

وإن تعددت فى ظل الإطار ذاته أوجه الحرية التى مارستها عن طريق الكتابة. وتبقى الحرية المصاحبة لعملية الإبداع حرية فريدة لا يوازيها عندى إلا الحرية التى يمارسها الإنسان فى أثناء العمل الجماهيرى فى حالة مد ثورى. ففى الإبداع والعمل الجماهيرى، دون بقية النشاطات، ينشغل الإنسان بكليته مجتمعة، بكل قدراته الإنسانية، سواء منها العقل أو الحس أو الوجدان. وفى كل من المجالين يعيد الإنسان فى حرية إنتاج ذاته وإنتاج واقعه، ويمارس أسمى أنواع حريته"[١٦].

ولطيفة الزيات تكتب ونصب عينيها الذاتية التى تتشابك فى تفاصيلها وكلياتها مع تجربة واقعها و مجتمعها. فهى تكتب لتؤكد انتماءها للكل وانصهارها فى المجتمع. تكتب وفى ذهنها واقعها ومجتمعها، منه تنطلق وإليه تتوجه.

وبالمثل كانت "الرحلة" العمل الإبداعى الأول لرضوى عاشور، كتبته فى أواخر السبعينيات – وهى فى منتصف العقد الثالث من العمر – لتقص علينا طرفاً من سيرتها الذاتية. وتتوقف – تحديدا – عند مرحلة بعينها من رحلتها وهى فى أواخر العشرينيات من عمرها. وتؤرخ من خلال – سنوات محدودة من حياتها – لواقع مجتمعها خلال الفترة الممتدة من أواخر الستينيات – وبالتحديد فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ – وحتى منتصف السبعينيات.

فقد انتقت جانبا محددا من سيرتها الذاتية للتأريخ له، وهو مرحلة ذات دلالة بالنسبة لواقعها. كما أنها فترة تعد خير إطار لمعالجة القضية الأساسية وهى تجربتها مع الآخر والتى ترتبط بشكل وثيق بقضية التحرر الشامل كما تطرحها رضوى عاشور[١٧].

وقد اختارت التأريخ لسنوات الدراسة فى الخارج (أغسطس ١٩٧٥) مع الانطلاق الفعلى من سنة ١٩٦٧ لما تحمله من دلالة فى الوعى واللاوعى بالنسبة لرضوى ولجيلها بل ولمصر كلها، مما اقتضى العودة بالذاكرة والحديث إلى هزيمة ١٩٦٧ الحدث والأثر.

وكانت هناك محطات رئيسية بداية من نكسة ١٩٦٧ التى تستهل رضوى رحلتها بالحديث عن آثارها المدمرة على المجتمع المصرى وعلى جيلها تحديدا، ثم مرورا بالحركات المطالبة بالتحرر ومواجهة آثار الهزيمة، ثم أحداث حرب ١٩٧٣ وآثارها داخليا وخارجيا، وكذلك أحداث وتطورات الواقع المصرى الاجتماعية

والسياسية، والمرتبطة بالتحرر فى أبعاده المختلفة، وانتهاء ببدايات التصالح مع إسرائيل والتقارب مع الغرب والتغلغل الأمريكى فى شئون المجتمع المصرى(١٨).

وإذا كان الهدف الأساسى هو التسجيل لرحلتها فى الولايات المتحدة وتجربتها فى الاحتكاك بالآخر هناك، فإن الأحداث الهامة فى مصر كانت تتداخل مع أحداث التجربة مع الآخر لما تحمله هذه الأحداث من دلالات ترتبط بقضية التحرر بشكل عام. وكذلك فرض الموضوع الأساسى للرحلة أن تسقط رضوى الفترات التى كانت تقضيها فى مصر فى إجازات أو لاستكمال الرسالة؛ لأن الهدف ليس التسجيل لسيرتها الذاتية بشكل عام خلال الأعوام المحدودة التى تؤرخ لها، وإنما التسجيل لجانب محدد من هذه السيرة وهو ما يخص تجربتها فى الغربة ولقائها بالآخر. لذلك فإن حياتها الخاصة فى مصر تخرج عن سياق العمل ولم تكن مجالا للسرد، خلافا لواقع مصر، وتطوراته، الذى كان له حضوره الواضح.

ومن جانب آخر اقتضى الأمر تجاوز العودة إلى الوطن بعدة أشهر بهدف استعراض أهم الأحداث فى مصر لما تحمله هذه الأحداث من دلالات عميقة بالنسبة لقضية"الرحلة"، أى للعلاقة بالآخر، حيث طرحت شكلا من أشكال تغلغل الآخر فى مجتمع رضوى واقتحامه لحياتها الخاصة ولشئون مجتمعها الداخلية والخارجية. بالإضافة لما لهذه الأحداث من دلالة بالنسبة لقضية التحرر تتمثل فى مظاهر عدة للتغلغل الأمريكى والتدخل السافر فى السياسات المصرية.

وهى فى رحلة لا تستهدف تسجيل سيرتها الذاتية كاملة، وإنما انتقت مرحلة محددة، بما لها من دلالة بالنسبة لها ولقضيتها الأساسية قضية التحرر. وقد وجدت فى تجربتها بلقائها مع الآخر نموذجا قد يتشابه وقد يتعارض مع رحلات أخرى وتجارب أخرى لطلبة ذهبوا مثلها طلبا للعلم، وتباينت نواياهم، واختلفت مقاصدهم، وتنوعت ردود أفعالهم واستجاباتهم أثناء الرحلة وبعدها، فأرادت أن تسجل تجربة خاصة لتضاف إلى رصيد التجارب العديدة فى الاحتكاك بالآخر(١٩).

فقد كانت مادة الرحلة – كما توضح رضوى – "جزءاً من سيرتى الذاتية وإن لم تكن تطرح أية صعوبات فى فهمها والتعبير عنها، بدت الكتابة ممكنة وكنت أرغب

فـى تقديـم شـهادة عـلى رحلـتى الأمريكية تختلف وتتواصل مع مجموعة من النصوص الـتى كتـبها أدبـاء مصـريون ذهـبوا إلى الغـرب طلابـا للعـلم وسـجلوا فى الغالب الأعم انـبهارهم بـالأنوار الإمـبريالية، كنـت أنـتمى لجيل ولى موقف أيديولوجى مغاير، ثم أنـنى امـرأة: كانـت العـين الـتى ترى والوعى الذى يضيف مفردات التجربة وينتظمها يفرضان ضرورات تخصهما"[٢٠].

وإذا كـان التعلـيم هـو جوهـر التجربة التى تسجلها كل من نبوية ورضوى، إلا أنـه كـان لكـل مـنهما زاويتها فى النظر إلى الأمور. فقد جعلت نبوية من قضية التعليم ذاتهـا وصـراعاتها ونضـالها مـن أجلـه محـور سـيرتها الذاتـية. بيـنما كان التعليم هو هدف"الرحلة" عند رضوى ولكن ليس هو محور القضية. ومن جانب آخر تظل المواجهة هدفا مشتركا للكتابة عند رضوى ولطيفة.

فـإذا كانـت لطـيفة – كمـا أوضـحنا – تحـرص عـلى الكـتابة لمواجهـة نفسـها ومواجهـة واقعهـا، وكفعـل مـن أفعـال التحرر، فإن رضوى تكتب على حد تعبيرها": أكتـب لأنـى أحـب الكـتابة، أقصـد أنـنى أحبها بشكل يجعل السؤال"لماذا" يبدو غريبا وغـير مفهوم. ومع ذلك فأنا أيضا أشعر بالخوف من الموت الذى يتربص، وما أعنيه هنا لـيس فقـط المـوت فـى نهايـة المطـاف ولكـن أيضـا المـوت بأقنعـته العديـدة فـى الأركان والـزوايا، فـى البيت والشارع والمدرسة، أعنى الوأد واغتيال الإمكانية. أنا امرأة عربية ومواطـنة مـن العالم الثالث وتراثى فى الحالتين تراث الموءودة، أعى هذه الحقيقة حتى العظـم مـنى، وأخافهـا إلى حد الكتابة عن نفسى وعن آخرين أشعر أننى مثلهم أو أنهم مثلى[٢١]".

وفـى هـذا الضـوء يمكـن القـول: أن الكاتـبات الثلاث قد وفقن فى انتقاء عناوين معـبرة عـن أعمـالهن. فاختارت نبوية موسى "تاريخى بقلمى" عنوانا لسيرتها الذاتية بمـا يحملـه وعـى بالـتأريخ من جانب، ووجهة النظر الشخصية من جانب آخر. ويرى الـبعض أنـه تعـبير عـن وعـى مؤلفـته بالاسـتبعاد الـذى قـد تخضع له المرأة فى عملية الـتأريخ، بـل وصـورة مـن صور مقاومة التهميش والتزييف من خلال الفعل، أى كتابة تاريخهـا بقلمها[٢٢]. إلا أن العنوان يحمل أيضا سمة الفردية وطابع الذاتية الذى تجلى

على امتداد العمل، كما يعكس الهدف الأساسي من تسجيل السيرة الذاتية والذى أوضحته نبوية فى تصديرها للكتاب، كما يحمل هذا العنوان التفاخر بتاريخ كاتبته وبالإنجاز الشخصى الذى تحقق على مدى حياتها الحافلة والجدير بتدوينه بقلم صاحبة التاريخ ذاته.

وكما حمل عنوان"تاريخى بقلمى" دلالات ذات مغزى عبرت عن مقصد الكاتبة وجسدت مرماها، جاءت"الباب المفتوح" لتفصح ببلاغة ومجاز عن مضمون العمل، فقد انتقت لطيفة الزيات لروايتها عنوانا معبرا وموحيا.

وقد تمثلت دلالة"الباب المفتوح" بشكل مباشر أحيانا وبشكل رمزى فى أحيان أخرى، انعكست فى أحداث العمل وفى حوار ومسلك شخوصه، كما تجسدت ببعديها: السلبى – معنى السجن – والإيجابى – التحرر والانطلاق – فالسجن برمزه المعنوى وبوجوده الفعلى تردد على امتداد العمل ممثلا فى السجن الرمزى الذى عاشت ليلى أسيرته، سجن الأنا والأسرة والمجتمع والتقاليد، السجن الرمزى – بدلالاته – والفعلى – بقضبانه – الذى عرفته حركة المقاومة الشعبية خلال فترات مختلفة على امتداد الرواية، وتطلعات البطلة وتطلعات الحركة الوطنية إلى التحرر والانطلاق. وسار الحدث الروائى – مجسدا واقع البطلة – مع الحدث السياسى – مجسدا الواقع المصرى آنذاك – فى خطين متوازيين، وفى صراع من أجل الحرية، حتى استطاعت البطلة أن تتحرر وتفتح الباب على مصراعيه وتتركه مفتوحا لتنطلق هى إلى آفاق أكثر إشراقا وتحررا فى نفس اللحظة التى انطلقت فيها حركة المقاومة الشعبية مؤكدة التحرر السياسى للوطن.

والانطلاق من الباب المفتوح يستدعى أمامنا صورة "نورا" فى بيت الدمية وهى تغلق الباب وراءها لتنطلق من قيود واقعها إلى آفاق أرحب، ولتترك وراءها ضعفها وقيودها.

فالباب إما أن ينفتح على واقع أكثر تحررا وإشراقا ليحرر البطلة من السجن الذى ظلت حبيسته، أو ينغلق على واقع كئيب وماض مقيد لتحرر البطلة إيذانا بالانطلاق إلى مستقبل أكثر إشراقا وإلى واقع أكثر تحرراً.

أما "الرحلة" فكانت على إيجازها تحمل القارئ إلى التأهب للانطلاق مع الكاتبة والترحال معها "إلى تلك البلاد البعيدة عنا" ليعايش من خلال رحلتها العلمية وتجربتها فى الغربة. ويستشعر القارئ من خلال "الرحلة" كعنوان الرغبة – رغبته هو ورغبة الكاتبة – فى مشاركتها رحلتها. فيرافقها منذ اللحظات الأولى التى تتأهب فيها لمغادرة الوطن ويلازمها على امتداد الفترة المحددة للحصول على الدكتوراه، لتعود مع نهاية الرحلة وبعد أن أنجزت المهمة المحددة. فالرحلة بدلالة الخروج عن المجرى المعتاد ثم العودة إليه، تتجسد على امتداد العمل سواء على المستوى الشخصى أو مستوى الواقع. فهى تخرج عن المجرى المعتاد فى حياتها اليومية وفى أوضاع مجتمعها لتعايش تجربة جديدة ولتواجه واقعا يظل غريبا عليها وبعيدا عنها، ثم تعود لواقعها وحياتها اليومية بعد فترة، لتطرح تساؤلا – يحمل عناصر الإجابة – هل تغير مسار الشخصية وتوجهاتها ومسار الوطن وتوجهاته خلال هذه الفترة؟

مفهوم التحرر وأبعاده

طرحت كل كاتبة مفهومها الخاص للتحرر والذى صاغته من وحى تجربتها الشخصية وظروف نشأتها وثقافتها، ومن واقع مجتمعها. فكانت هناك – فى صياغة المفهوم – أصداء للجوانب الذاتية فى تكوين الكاتبة وتطورها الفكرى وإسهامها العملى، وأصداء لظروف مجتمعها بشكل عام ولواقع تحرره السياسى والاجتماعى والفكرى بشكل خاص. وقد تباين الحجم النسبى لكل عنصر من هذه العناصر فى صياغة الكاتبة لمفهومها للتحرر، وكذلك لتأثير هذه العناصر – سلبا أو إيجابا – على صياغة مفهوم التحرر.

وكان لكل كاتبة رؤيتها الخاصة، فعند نبوية موسى سادت نظرة ذاتية تجعل من الفرد محورا لها، وتدور حول تحرر الذات. فى حين اقتربت لطيفة الزيات من التحرر من منظور واقعى يعنى بواقع المجتمع المصرى بصفة خاصة، واتسعت الرؤية عند رضوى عاشور لتتجاوز حدود المجتمع المصرى إلى كل مجتمع إنسانى تغيب عنه الحرية. فقد نظرت إلى التحرر من خلال نظرة عامة إلى الإنسانية ككل.

أما من حيث الأبعاد الأساسية لمفهوم التحرر فقد التقت الكاتبات الثلاث حول

تعدد أبعاد التحرر والتى تركزت أساسا حول تحرر الذات، وتحرر المرأة، والتحرر السياسى. إلا أنه كان لكل بعد من هذه الأبعاد مكانة مختلفة عند كل كاتبة، كما تباينت مواقف الكاتبات فى أسلوب الربط بين هذه الأبعاد.

فكان تحرر الذات هو المفهوم المحورى والبعد الأكثر حضورا وتألقا عند نبوية موسى، وجاءت الأبعاد الأخرى كعناصر تابعة تتحقق بتحقق التحرر الذاتى الذى يعد مطلبا أكثر إلحاحا، ودون أن يشترط توافرها أو يقترن تحقق التحرر الذاتى بتحققها.

وإذا كان تحرر المرأة قد ارتبط بتحرر الذات كجزء منه باعتبار أن الذات – عند نبوية موسى – تتساوى مع كونها امرأة، فإن التحرر السياسى توارى أمام اهتمام أكبر بتأكيد الذات خاصة فى مجال التعليم الذى ينبغى أن يتحقق من خلاله وحده نهضة المجتمع وتحرره الاجتماعى والسياسى.

وجاء طرح مفهوم تحرر الذات فى إطار تحرر فردى لا يعير اهتماما كبيرا لحركة تطور المجتمع، ولا يحفل بتحرر الذوات الأخرى إلا من خلال الموقف الإصلاحى، أى التعليم، وذلك خلافا لموقف لطيفة الزيات ورضوى عاشور الذى مال إلى الثورية السياسية.

وكان تحرر المرأة هو البعد الأساسى الذى عالجت من خلاله لطيفة الزيات قضية التحرر بشكل عام، مع إدراك واعٍ بترابط الأبعاد الثلاثة، ومع اقتران تحقق تحرر المرأة بتحرر الذات وبالتحرر السياسى[٢٣].

فى حين كان التحرر السياسى هو الجانب الذى شغل رضوى عاشور بشكل واضح وصاغت من خلاله مفهومها الخاص للتحرر، والذى امتزجت فيه الأبعاد الثلاثة ليتراءى لنا من خلال تكامله فى كلٍ متناسق إيمان الكاتبة بقيمة التحرر وسعيها الدءوب لتجعل منها القيمة العليا فى الحياة والمسعى الذى يتطلع إليه الإنسان فى كل زمان ومكان.

وفى مقابل النظرة الأحادية لنبوية موسى والتى تركزت – أساسا – حول التحرر الفردى ودارت فى إطار الذات وسعيها الدءوب للتخلص من مظاهر القهر، اتسمت نظرة كل من لطيفة الزيات ورضوى عاشور بالشمول والاتساع، والتقت رؤيتهما

لارتباط الأبعاد المختلفة للتحرر سواء في مسار متواز يربط تحرر الذات بتحرر المرأة وبالتحرر السياسي كما عند لطيفة الزيات، أو في إطار اندماج وانصهار لهذه الأبعاد حيث يتحقق تحرر الذات في إطار مناخ يكفل التحرر الفكرى والثقافى والاجتماعى والسياسى كما تجلى عند رضوى عاشور.

الخاص والعام

تنطلق نبوية موسى - أساسا - من الخاص، أى من سيرتها الذاتية ومن خصوصية وضعها هى، والذى لا يعكس - بالضرورة - وضع الفتاة فى مصر بشكل عام. ولا نستطيع أن نعمم من واقع تجربتها الذاتية، ولا أن نتخذ من ملامح سيرتها منطلقا للتعميم. وإنما قد نتمكن من ربط الخيوط واستشفاف وضع الفتاة والمرأة فى المجتمع المصرى من خلال الخلفيات التى نجد أصداءها فى الذكريات والوقائع الشخصية التى تسردها.

ورغم أننا لا نجد شخصية لطيفة الزيات مباشرة فى "الباب المفتوح"، باعتبارها عملا روائيا، فإن التجربة الخاصة بليلى يمكن أن تقدم لنا تمثيلا نمطيا (بالمعنى اللوكاتشى) لوضع مثيلاتها من الفتيات المصريات فى الفترة نفسها. وعلى امتداد "الرحلة" يتراءى لنا تداخل البعد العام مع البعد الخاص، حيث تمتزج التجربة الذاتية لرضوى عاشور بتجربة المرأة المصرية بشكل عام، وتتشابك خيوط الواقع الخاص للكاتبة مع خيوط الواقع المصرى. أما تجربتها الذاتية خلال رحلتها فإنها تقدم نموذجا خاصا بها فى مواجهة الآخر. قد نجد أصداءً له فى تجارب أخرى مماثلة.

الموقف من الأنا - الذات

فى تأريخها لسيرتها الذاتية تقترب نبوية موسى من ذاتها بفخر واعتزاز بإنجازاتها الحافلة فى مجال التعليم، وبما حققته لشخصها من انتزاع لحقها فى التعليم وحصولها على أرفع الشهادات، ولتكون أول فتاة تحصل على البكالوريا سنة ١٩٠٧، ثم انتزاعها لحقها فى العمل وتأكيد ذاتها كمعلمة وكأول ناظرة مصرية ولتثبت - فى ندية للرجل وللإنجليز - قدرتها وتميزها.

وهى أيضا تعتز بدورها الريادى فى حركة تحرير المرأة من خلال سعيها

لإرساء حق التعليم للفتاة المصرية، وحق العمل للمرأة المصرية. وتفتخر بتاريخ صراعاتها واجتهاداتها المتواصلة للارتقاء بالتعليم فكرا ومنهجا.

أما لطيفة الزيات فتنطلق - أساسا - من نظرة موضوعية تبتعد عن الإشادة والاعتزاز، وتميل إلى المواجهة الحادة والصريحة بل والمؤلمة أحيانا، وتستهدف التصالح مع النفس.

وهى تسجل بصدق وشجاعة لحظات الصراع ومرارة الانكسار، كما تسجل بسعادة - وبدون زهو - لحظات الصحوة وحلاوة الإقدام.

وبالمثل تقترب رضوى عاشور من الذات من منطق مقارب للطيفة الزيات. فهى تواجه بموضوعية وحياد لا يخلو من القسوة فى بعض الأحيان، وتسرد علينا - بتلقائية وحميمية - جانبا من رحلة حياة مليئة بالحب والبذل والعطاء، وتغيب نبرة الإحساس بالتمايز والتفاخر - التى سادت عند نبوية موسى - ويتوارى التباهى بالإنجاز رغم تحققه الفعلى على مستوى الحياة العملية والعلمية.

وإذا كانت رضوى عاشور تنفذ إلى حياتها بصدق وموضوعية - كشأن لطيفة الزيات - فإننا لا نلمح فى اقترابها من ذاتها المشاعر والأحاسيس التي تتنازع لطيفة الزيات، ولا نجد أثرا واضحا للحظات الضعف أو التخاذل والانكسار. فعالمها الخاص عالمٌ يسوده التناسق والوئام. وهى فى تصالح مع ذاتها قد تقسو أحيانا فى تقييمها لذاتها، إلا أنها لا تستشعر مرارة الانهزام أو السقوط. وقد انعكس الموقف من الذات عند الكاتبات الثلاث على أسلوب صياغتهن للعمل شكلا ومضمونا. فعند نبوية موسى تصدرت الأنا من بداية العمل وترددت أصداؤها على امتداده، فنلحظ استخدام الأنا وإبرازها بشكل واضح بدءاً من العنوان "تاريخى بقلمى "وكذلك هيمنتها على أسلوب السرد، كما يبدو أيضا فى اختيار الأحداث التى تؤرخ لها، وانتقاء الوقائع التى تمركزت حول الذات، والتى تعكس ملامح شخصية تميزت بصلابة الإرادة والاعتداد بالذات.

أما عند لطيفة الزيات، فالأنا تتوارى أمام الحضور المؤكد للكل، ويتجلى ذلك فى أسلوب السرد الذى اعتمد على راوٍ يرى بضمير الغائب، وكذلك فى تسلسل

الأحـداث ورسم الشخصيات حتى الرئيسية منها، وكذلك في الحوار حيث كان التأكيد دائما على أهمية الكل، واكتساب الأنا لقيمتها باعتبارها جزءاً من كل، فالأنا تسير في خـط مـتواز مـع الكل وفي مسارها. كما يرتبط مسار الفرد بمسار الوطن ارتباطا عضويا، ومسـار الأنـا بمسار الـ (النحن) إيجابا وسلبا، حرية وفقدانا للحرية، ويندرج الاثنان فـي كـل مقـبول ومفهوم في خط صاعد من البداية إلى النهاية برغم كل المنحنيات، وفي تطـور اجـتماعي تاريخي سواء على مستوى الوطن أو مستوى الفرد[٢٤]. ومن جانب آخر كان للعنوان دلالته التي ابتعدت به عن الطابع الفردي، فهو باب مفتوح للجميع وليس للبطلة وحدها.

وفـي"الـرحلة" تغيـب ذاتـية الفـرد الطاغـية - كمـا عـند نبوية موسى - ونلمح حضورا مؤكدا لـ (نحن) يتجلى بداية من عنوان العمل وما يحمله من دلالات[٢٥]، وفي أسـلوب السـرد وانـتقاء الأحـداث، وكذلـك في استخدام ضمير الـ (نحن) خاصة عندما يـتعلق الأمـر بقضـايا عامـة، فـرغم كـون"الرحلة" سيرة ذاتية، إلا أن السرد عن الذات وحدهـا كمحـور يتراجـع أمـام السرد عن الآخر وعلاقة الذات به، وكذلك السرد عن الـ (نحن) التي تتسع هنا لتستوعب شعوب العالم الثالث بشكل عام وعلاقتها بالغرب.

فالسـيرة الذاتـية لـيس الهدف منها التأريخ للذات وعنها، وإنما الخوض - من خـلال هـذه الـذات - فـي قضـية الـتحرر السياسي وعلاقة الغرب بدول العالم الثالث. وذلـك عبر تجربة خاصة للكاتبة في الاحتكاك بالآخر تسترجع من خلالها لمحات من تـاريخ القهـر السياسـي والإنسـاني لشـعوب العـالم الثالـث، وتستحضـر لحظـات مـن الانكسار وأخرى من الانتصار وتواصل معايشة هذه الشعوب في مواجهتها للغرب.

تحرر المرأة: العلاقة بين المرأة والرجل

إذا كـان الحـرص عـلى تأكـيد الـندّية للرجل والتطلع لإقرار المساواة بين الرجل والمـرأة قـد مثّل هدفا لكل من نبوية موسى ولطيفة الزيات ورضوى عاشور، فإن مضمون هذا الهدف وأسلوب تحقيقه قد اختلف.

فكـان الهـدف عـند نبوية هو تأكيد الندّية من واقع ما تُضمره من بغض للرجل، والـتطلع للمسـاواة في محاولة للتمايز والفكاك من أسر الرجل وهيمنته. في حين تغيب

مشاعر النفور والعداء عند لطيفة ورضوى، وتصبح الندّية محاولة لتأكيد الذات والتمرد على الأوضاع المجحفة التى فرضت على المرأة أن تظل "حبيسة تاء التأنيث" على حد تعبير رضوى عاشور، وتصبح المساواة مطلبا حيويا يتعين تحقيقه فى شتى مجالات الحياة حتى تحظى المرأة – أسوة بالرجل – بحقوقها وحرياتها السليبة.

ففى إطار الحرص على تأكيد الندية تباينت أهداف الكاتبات وكذلك مسالكهن، فقد اتخذت نبوية – منذ البداية – موقفا عدائيا من الرجل، حيث ارتبطت الرجولة عندها بالغدر والخيانة، وتعترف – فى مذكراتها – بموقفها المتشدد من الرجل والذى يرجع إلى معرفتها بحقيقة نوايا الرجل وخداعه للمرأة من أجل تحقيق مكاسب مادية وأطماع خاصة، واقترنت عندها علاقة المرأة بالرجل – فى أبعادها الحسية والمعنوية والمادية – بمظاهر تبعية المرأة للرجل. وقد أفصحت – فى أكثر من موضع فى مذكراتها– عن ترفعها عن الخوض فى علاقة الزواج التى تجد فى بعدها الحسى ما يثير الاشمئزاز[٢٦]. وترى "أنه قذارة وخصوصا نصيب المرأة فيه[٢٧]". مما يجعلها تربأ بنفسها عن الانحطاط إلى هذا السلوك الحيوانى، كما أكدت على أن نفورها من الزواج كان فى مقدمة الدوافع الأساسية لإصرارها على الالتحاق بالمدرسة ومواصلة الارتقاء فى مجال التعليم والعمل، لتجد فيه مخرجا من أزمتها المالية ومهربا من الالتزام الاجتماعى بالزواج[٢٨].

وإذا كان هذا الموقف الرافض للبعد الحسى للزواج موقفا حاسما وقاطعا – حسب تعبيرها – إلا أنها تجعل من البعد المادى معوقا آخر لقبول الزواج، حيث إنها تضع شرطا هو تحقيق مركز جديد بالزواج يفضل المركز السابق[٢٩].

وعلى العكس من نبوية موسى كان لكل من لطيفة الزيات ورضوى عاشور اقترابهما الخاص من هذه القضية فغابت دوافع البغض والعداء لتفسح المجال لرؤية أكثر اتساعا ورحابة، تجعل من الندية محاولة لتأكيد الذات ولاكتساب الثقة فى النفس، تلك الثقة التى يشكك فيها المجتمع وينتزعها بإمعانه فى التقليل من شأن المرأة، كما كانت الندية وسيلة لمغالبة التقاليد البالية التى تفرض على المرأة مكانة دنيا فى المجتمع، وتضن عليها بالعديد من الحقوق والحريات التى تظل قصرا على الرجل.

فقد تطلعت لطيفة الزيات إلى الندية فى محاولة لتحرير المرأة من وضعها المتدنى، وحتى تكفل لها حقها فى الحياة ككائن مكتمل الأهلية له الحق فى أن يشعر وأن يعبر عن أحاسيسه، وأن يفصح عن آرائه ومواقفه، وحتى تتبدد تلك النظرة التى سادت المجتمع والتى عبرت عنها ليلى بمرارة بقولها: "أنا فعلا غلطانة، عبرت عن شعورى زى ما أكون إنسان ونسيت، نسيت أنى مش إنسان، نسيت أنى بنت، ست.." [١٣].

وعلى امتداد الرواية أفصحت لطيفة الزيات - من خلال شخصية ليلى - عن إدراكها لتدنى مكانة المرأة فى الأسرة والمجتمع، وعبرت عن تطلعها لتأكيد الندية، وإن تباينت ردود فعلها ومواقفها وتراوحت بين التسليم المزوج بالمرارة، وبين المقاومة السلبية فى إطار ما تسمح به ظروفها، وبين التمرد على الأصول التى تقر التمايز بين المرأة والرجل وتكرسه، وتحدى كافة التقاليد والمعوقات التى تحول دون تأكيد الذات وتحقيق الندية، وهو ما تحقق فى نهاية العمل.

وبالمثل وعت رضوى عاشور - منذ طفولتها المبكرة - مظاهر التفاوت بين حظ المرأة والرجل ولازمتها - على امتداد حياتها - رغبة ملحة فى تأكيد الذات والتطلع للندية لأخوتها الذكور، للرجال من أبناء جيلها، للرجل عموما، والتصدى للتقاليد البالية التى تفرض على المرأة أن تظل حبيسة "خانة الدونية المعدة سلفا للنساء[٣١]".

ولم تكن مقاطعة الرجال ولا الاحتداد فى معاملتهم هى أداتها - كشأن نبوية موسى - وإنما كانت مغالبة الخوف والركض فوق القيود العديدة المطوقة للمرأة هى أداتها الفعالة للتمرد على التقاليد المجحفة وللتحرر من الحرملك المنتظر، وكذلك تأكيد الندية بالفعل والممارسة التى تعكس الثقة بالذات والقدرة على الإنجاز.

فمنذ طفولتها المبكرة كان لظروف نشأتها بين صبية ثلاثة - هم أخوتها - ما دفعها إلى تأكيد نديتها لهم، خشية - حسب تعبيرها - "أن تنسب لهم الشجاعة والإقدام لأنهم ذكور وأن يرتبط بى الضعف أو التخاذل.. لذا رحت أغالب الخوف وأخرج من كل جولة معه رافعة رأسى فى اعتداد طفولى جميل.. وكنت دائما أقفز للمواجهة تاركة خوفى ورائى[٣٢]". وتتعدد مظاهر تأكيد الندية على امتداد مرحلة الطفولة، وتذكر رضوى جانبا منها: "أمد يدى لأخذ حقنة التطعيم أولا وأدعى أن

الحقنة لا تؤلم.. لا أراوغ فى تناول الدواء المر، بل آخذه فى هدوء متكلف مدعية أن مرارته مقبولة.. أراهن أخى الأكبر أننى أستطيع تجاوز قدرته على التحمل، لا أبدى خوفى حين أضطر للدخول إلى مكان مظلم(٣٣)". ورغم ما يبدو من سلوك طفولى إلا أنه يعكس وعيا بالتفاوت بين حظ الفتى والفتاة، وحرصا على تأكيد الذات وتحدى النظرة المتخلفة الشائعة. وقد أكسبها هذا السلوك "قدرا من الشجاعة الأدبية والإقدام" (٣٤).

وفى مرحلة المراهقة والنضج تتمرد رضوى بمنطق آخر غير منطق الطفولة، وتتخذ من الركض أداة للتحرر والفكاك من وصاية الأسرة وأسر المجتمع. وتوضح ذلك بقولها: "فى مراهقتى ركضت خوفا من جسدى النامى ومن الحرملك المنتظر، ثم بقيت أركض لكى لا أفقد نديتى للرجال من أبناء جيلى، أركض لكى أتعلم، أركض لكى أستقل، وأركض لكى لا يعيدنى أهلى إلى حظيرة حبهم ووصايتهم، وأركض لكى لا يزج بى المجتمع فى خانة الدونية المعدة سلفا للنساء. وبقيت أركض حتى صار الركض طبيعة ثانية لى"(٣٥).

وإلى جانب رفضها لمظاهر التفاوت بين حظ المرأة والرجل فى الأسرة وفى المجتمع، فإنها ترفض كذلك كل ما تكرسه أنماط القيم والثقافة والغناء خاصة العاطفى - "من علاقة عثمانية بين الرجل والمرأة" (٣٦) وتجد فى عبارات الغزل والجوى والشجن والتقلب على جمر النار ويا ظالمنى وغيرها مما يكتظ به قاموس الأغانى خارج كل سياق مقبول للعلاقة بين الجنسين(٣٧).

وإذا كانت رضوى - الطفلة والشابة - قد اعتادت على مغالبة الخوف والتصدى للقيود التى يفرضها مجتمعها ومخاوف أسرتها، فإنها فى مجتمع يتحرر من القيود التقليدية للمجتمع المصرى، ولكنه يفرض نمطا آخر من القيود ويزرع الخوف على طريقته - تغالب خوفها وتقدم رغم المحظورات التى يفرضها المجتمع الأمريكى الذى"لا يثير فى النفس الأمان(٣٨).

وإلى جانب تأكيد الندية للرجل - فى مجتمعها وخارجه - تتطلع فى ضوء الرؤية الشاملة التى تصبغ الرحلة إلى تأكيد الندية للآخر - الغرب - وتصور جانباً من المواجهة، حيث أخذت منذ وصولها إلى أمريكا تركض"درءا للغربة ووفاء بالتزامات دراسية متعددة سعيا لتحصيل سريع يعيدنى لمصر(٣٩).

وفـى إطـار تصـوير علاقـة المـرأة بالـرجل - عـند لطيفة ورضوى - تتحول كافة مشـاعر الـبغض والـنفور الـتى عـبرت عـنها نـبوية إلى مشاعر حب ودفء وألفة، وإلى مصـدر قـوة لتأكـيد الـذات ومغالـبة عناصـر الضـعف الداخلـية والخارجـية، وللتحرر بمفهومـه الشـامل، ونجدنـا إزاء نمـط للعلاقة بين المرأة والرجل تنطلق المرأة من خلاله مع الرجل وبه ليحققا معا التحرر الحقيقى.

وقد استعرضت لطيفة فى روايتها أنماطا عديدة من علاقة المرأة بالرجل، فأكدت فشـل تلك العلاقة التى يطوقها منطق الأصول بمعاييره التى تقيِّم الرجل بقدر ما يملك، وتقـيم المـرأة بقـدر إتقانهـا لفـن الحـياة الذى يجعل منها بضاعة تباع وتشترى وينتزع مـنها إنسـانيتها وكـيانها فتـتحول إلى"جارية فى سوق الرقيق.. تلبس وتتزين ليرتفع سعرها[٤٠]" وتتدرب فى سجن الحياة على"فن الحياة"[٤١].

كمـا أكـدت فشـل العلاقـة حـين يسـود الـرجل بأنانيـته وفرديـته وتنصاع المرأة مسـلوبة الإرادة لتعـيش فى ظله فاقدة لكيانها وذاتيتها. ووجدت علاقة الدكتور رمزى بليلى خير تجسيد لهذا النمط، فمنذ البداية حرص على تشكيلها على هواه وقد سهلت عملـية انقـياد ليـلى لرمـزى نتيجة لضعفها وانحباسها داخل دائرة الأنا وداخل أصول طبقتها الوسطى وقيود مجتمعها[٤٢].

وقـد أدركـت ليـلى هـوان شـأنها بعد أن أفاقت من تبعيتها لرمزى وأصرت على اسـتعادة ذاتهـا بـتحررها مـن أسـره وسـيطرتـه" فهى لا تريد أن تترك حياتها لرمزى ولأبـيها يكـيِّفانها كمـا يشـاءان وكأنهـا قطعـة مـن الحجارة يقذف بها الإنسان بطرف حذائـه أيـنما أراد وكـيفما شـاء... يجـب أن تواجـه أباها وأن تواجه رمزى. يجب أن تقـول لا[٤٣]" وقـد قالـتها بـالفعل فـى نهايـة الرواية لتضع نهاية لتلك العلاقة الفاشلة ولتتوج حياتها بعلاقة أكثر نضجا واكتمالا.

وفى المقابل تقدم لطيفة الزيات من خلال علاقة ليلى بحسين نمطا مثاليا لعلاقة المـرأة بالرجل قوامها التكامل والتجانس، حيث تندمج المرأة - بكيانها وذاتيتها - مع كـيان آخـر مكملا لها وليس مهيمنا عليها، ويتجلى ذلك فى كلمات حسين لليلى، تلك الكـلمات الـتى تجسـدت فى مسلكه نحوها على امتداد الرواية"أنا أحبك وأريد منك أن

تحبيني، ولكني لا أريد منك أن تفني كيانك في كياني، ولا في كيان أي إنسان، ولا أريد أن تستمدي ثقتك في نفسك وفي الحياة، مني أو من أي إنسان. أريد لك كيانك الخاص المستقل، والثقة التي تنبعث من النفس لا من الآخرين - وإذ ذاك - عندما يتحقق لك هذا - لن يستطيع أحد أن يحطمك لا أنا ولا أي مخلوق. إذ ذاك فقط، تستطيعين أن تلطمي من يلطمك وتستأنفي المسير. وإذ ذاك فقط تستطيعين أن تربطي كيانك بكيان الآخرين، فيزدهر كيانك وينمو ويتجدد، وإذ ذاك فقط تحققين السعادة[٤٤]".

وفي"الرحلة" ترسم رضوى من خلال علاقتها بمريد نمطا مثاليا آخر يقارب - في سموه ونقائه - نمط علاقة ليلى بحسين، ونجد في كلماته ومواقفه التي أوردتها رضوى - ببلاغة ودلالة موحية - ما يدفع في رضوى الثقة والقدرة على مواصلة الطريق ودرء مشاعر الغربة. وتطرح رضوى من خلال هذه العلاقة المثالية نمطا للتحرر مع الرجل نتيجة التوحد في الفكر والإحساس والهدف، فهناك انصهار وتكامل.

وتتكرر عند كل من لطيفة ورضوى فكرة السمو بعلاقة المرأة بالرجل، واقتران تلك العلاقة بحب أكبر هو حب الوطن. وتكررت هذه الفكرة بشكل ضمني وبدلالات مجازية في تصوير ملامح العلاقة بين ليلى وحسين في"الباب المفتوح"[٤٥]، وبين رضوى ومريد في"الرحلة"[٤٦]. وإذا كانت لطيفة ورضوى قد تطلعتا إلى تأكيد الندية وإقرار المساواة بين المرأة والرجل في شتى مجالات الحياة، في التعليم وفي مختلف مظاهر النشاط السياسي والاجتماعي بشكل عام، فإن نبوية موسى قد ركزت اهتمامها بشكل خاص على إقرار المساواة بين المرأة والرجل في مجال التعليم والعمل. ولمست هذه القضية في مذكراتها من خلال الجانب الذي ارتبط بها بشكل مباشر ومسها عن قرب وهو جانب المساواة في الأجور[٤٧].

فقد أثار ثائرتها أن تتقاضى نصف مرتب الرجل رغم أدائها لنفس المهام. ومن هنا تصدت لانتزاع حق لها بالفعل لا بالقول، ولهدف إقرار مساواتها بزملائها الرجال في التوظف.

التعبير عن الواقع والمشاركة فكراً وعملاً فى قضايا التحرر

كان للسياسة وجود هامشى فى حياة نبوية موسى تجلى فى آرائها المعلنة وفى مواقفها الفكرية والعملية على امتداد حياتها، فقد استأثرت قضية التعليم باهتمامها الأساسى بل والأوحد وتراجع البعد السياسى وتوارى تماما سواء خلال سنوات الدراسة أو على مدى حياتها العملية، حيث وجدت فى التعليم والسعى للنهوض به أعظم تعبير عن العمل الوطنى، واستعاضت به عن المشاركة الفعلية والمباشرة فى الحياة السياسية وحتى عن مجرد الانشغال بأحداث الواقع على جلالها وأهميتها. وقد عبرت عن موقفها بقولها: "والحق أنى كنت ولا أزال أحب التعليم حبا يشغلنى عن كل شئ سواه حتى النظر فى السياسة؛ لأنى كنت أعتقد أن الإنسان يخدم بلاده بالمهنة التى يتقنها والتى يجب أن يتفرغ لها"[٤٨].

كما غابت ملامح الواقع السياسى والاجتماعى فى مذكراتها لتفسح المجال للذكريات الخاصة التى انحصرت أساسا فى الذات. وخبت الأحداث السياسية تحت بريق الإنجازات المحققة فى مجال التعليم. وقد وجدت فيما نسبته إليها بعض زميلاتها من مشاركة فى النشاط السياسى محض افتراء وتهمة باطلة عملت جاهدة على تبرئة نفسها منها، ويتكرر فى أكثر من موضع فى المذكرات التأكيد على هذا المعنى، فتؤكد أنه خلال سنوات الدراسة "شاء سوء الحظ أن تتهمنى الزميلة بالوطنية وأن تحتد على ناظرة المدرسة الإنجليزية لهذا الاتهام الباطل"[٤٩].

وأثناء العمل ورغبة فى الإيقاع بها - على حد تعبيرها - تشير إلى أنه "كان لسوء حظى فى ذلك الوقت أن انتشرت إشاعه تشير إلى أن الإنجليز ضدى، مع أنى لم أكن اشتغل بالسياسة إطلاقا - بل لم أكن - علم الله - أكره الإنجليز، ولكن هكذا شاء أعدائى أن يفهموا الإنجليز غير الحقيقة"[٥٠].

وجاء سلوكها العملى امتدادا لمواقفها الفكرية، حيث وجدت فى الإسهام السياسى فى الحركة الوطنية مشاكسات من الأجدى الترفع عنها، والاجتهاد فى العلم والعمل خدمة للوطن، وقد التزمت بموقفها من العزوف عن المشاركة السياسية حتى فى تلك اللحظات التى شهدت تأججا للروح الوطنية وتكاتفا لمختلف فئات الشعب.

فخرجت على إجماع الحركة الوطنية فى أحداث ثورة ١٩١٩، تلك الأحداث التى حركت الضمير الوطنى وتراجعت عن مشاركة المرأة فى إقدامها على المساهمة فى الحدث السياسى الجلل، والتى انتزعت من خلالها حقها فى المشاركة السياسية. وقد نجحت فى إثناء معلماتها وطلبتها عن المشاركة فى المظاهرات، وتفاخرت بكون مدرستها هى الوحيدة التى لم تضرب. وقد أثار موقفها هذا تعجب وتساؤل العديدين، وكان لها ردها ودفاعها الذى أكدت خلاله يقينها بأن التعليم هو أعظم تعبير عن العمل الوطنى. وذلك بقولها: "إن وطنيتى تقضى على بعدم الإضراب؛ لأنى أريد أن أخرج أمتى من هذا الجهل المخيم على العقول"(٥١).

ورغم مشاركتها لرائدات الحركة النسائية فى تلك الفترة، إلا أنها كان لها دائما موقف رافض للإسهام السياسى للمرأة، لتعارضه مع قيم مجتمعنا وعاداته، ولتنافيه مع تقاليدنا الشرقية، حيث ترى أن "التظاهر والمسير فى الطرقات لا يناسب كرامتنا كسيدات شرقيات"(٥٢)، وأنه بإمكان المرأة أن تجد مسالك أخرى أليق بها وأنسب لتكوينها الذى فرض عليها انتمائها الشرقى "كالسعى الجدى فى نشر التعليم بين الفتيات، وأن البلاد كانت فى أشد الحاجة إليه. ومع أن مثل هذا العمل كان عملا سلمياً لا يمكن أن يتعرض له أحد؛ فهو عمل مجيد ينفع البلاد نفعا جزيلا ويبقى أثره بعد الحرب"(٥٣).

وعلى النقيض من نبوية موسى، نرى بين لطيفة الزيات ورضوى عاشور لقاء مشتركا فى التعبير عن الأحداث القومية والواقع السياسى والاجتماعى، يجمع ويوحد بينهما، ويهزنا بما ينبض به من صدق وإحساس.

فكان للسياسة حضورها المؤكد فى حياة لطيفة الزيات – على امتدادها وثرائها– وكان لأعمالها الإبداعية إيحاء ودلالة، فى اقترابها من الواقع وتعبيرها عنده مما ينبئ عن حس وطنى. وفى استقصاء دلالتها ما يعين على رسم معالم للعصر الذى ظهرت فيه واستجلاء ملامحه. فقد ظلت أحداث الواقع المصرى وقضايا تحرره تعيش فى ضمير لطيفة الزيات وتختزنها فى عقلها وتعيد تشكيلها فى أعمالها الإبداعية حتى تبلورت فى صور فنية تمثلت فى نصوص روائية ومجموعات قصصية تعد من أكثر الأعمال

تعبيرا عن واقع العصر وأبقاها أثراً. وإذا كان كل عمل من أعمالها قد شكل لغته الخاصة وتنوعت اتجاهاته، فإنها استطاعت من خلال لغتها وأساليبها أن تعبر عن الأحداث الكبرى، وأن تبدع بوسائلها أعمالا هى شهادة على هذا العصر، وأن تتجه إلى الواقع فتقدم منه صورا رائعة(٥٤).

وعند رضوى عاشور تعد السياسة مكونا أصيلا فى تكوينها الفكرى انعكس بشكل واضح على مواقفها الفكرية والعملية وعلى إبداعها الأدبى. وتجلى فى امتزاج رائع بين الفكر والفن وبين السياسة والإبداع. وتكاد لا تخلو أعمالها من دلالات سياسية موحية ومن صدى للأحداث والوقائع المحيطة بعالمها الداخلى والخارجى، حيث يشكل البعد السياسى مكونا أصيلاً فى نسيج العمل الروائى وعنصراً فاعلاً فى مسار أحداثه وتطور شخوصه. وكان لنظرتها للواقع المحيط بها نفاذ وحساسية، ولها رؤياها الخاصة التى يمتزج فيها الفكر بالواقع فتصوغ من مشاهد العصر ومن وقع الأحداث و التطورات فى نفسها نسيجا فنيا فيه نبض الصدق ووضوح الرؤية تنفذ من خلاله إلى أعماق وجداننا و تتخطى الحدث المباشر إلى الأثر الباقى والمغزى العميق(٥٥).

وقد اقتربت رضوى عاشور فى أعمالها الإبداعية من الواقع السياسى والاجتماعى، فقدمت أعمالها نابضة بحب مصر وكان إبداعها وثيق الارتباط بالواقع، فكانت مصر بانتصاراتها وانتكاساتها من محاور إبداعها الأدبى على امتداد عطائها المتواصل، حيث قدمت بفنها تعبيراً شاملاً عن واقع بلادها ولم تقصر إبداعها على موضوع بذاته، وإنما أبدعت صورة كاملة لمصر فى تطورها السياسى والاجتماعى على مدى حقب متتابعة لتكتمل من جماع أعمالها ملامح أدب قومى مكتمل السمات فى شكله ومضمونه. وفى الرحلة تقدم لوحة للمناخ الاجتماعى والسياسى الذى أحاط نشأتها وتطورها فى مصر وأحاط رحلتها فى الغرب، لوحة تشكلها ملامح وإشارات من العصر ويلقى عليها الواقع ظلاله وأصدائه.

فهى تحكى على امتداد رحلتها عن سنوات محدودة لكنها محملة بالتوتر، زاخرة بالأحداث. وتراجعت أحداث الحياة الخاصة فى خضم الأحداث العامة.

أما عن الموقف من المشاركة السياسية فى أحداث الواقع، فكان لكل كاتبة موقفها المميز وأسلوبها الخاص فى التعبير عنه.

فإذا كانت نبوية موسى قد أفصحت – بشكل مباشر – عن مواقفها من المشاركة فى أحداث مجتمعها ومن قضايا تحرره السياسى والاجتماعى، فإن لطيفة الزيات قد عبرت عن ذلك من خلال رسم الشخصيات وتطورها من جانب، ومن خلال الحوار من جانب آخر.

وقد قدمت الرواية مواقف متباينة من المشاركة فى أحداث الواقع وقضاياه، وتجلت فى بعض شخصيات العمل أصداء لآراء الكاتبة ومواقفها الفكرية والعملية، كما رسمت لطيفة صورة إيجابية للشخصية التى تهتم بقضايا مجتمعها وتشارك فى أحداثه وتندمج فى الكل، وعلى العكس رسمت صورة سلبية للشخصية الفردية التى تنصرف عن قضايا مجتمعها وتترفع عن مشاركة الكل وتنشغل بأمورها الشخصية. كما ربطت تطور الشخصية، ونضجها بمدى إسهامها فى النشاط السياسى ومشاركتها فى العمل الوطنى وارتباطها بالكل الذى يكسبها طاقة وقدرة على مغالبة عناصر الضعف الداخلية والخارجية.

وقد تجسد ذلك – بشكل واضح – فى شخصية البطلة وتطورها على امتداد العمل، فمنذ البداية يتملك ليلى إحساس بالانتماء الوطنى وبالرغبة فى الاندماج فى الحدث القومى وتتفاوت قدراتها على الإسهام الحقيقى بقدر ما تمتلك من ثقة فى النفس، وبقدر ما تتيحه لها الأسرة من حقوق وحريات، وبقدر ما يكفله لها المجتمع – كامرأة – من فرص للتعبير عن المشاعر والأحاسيس الوطنية.

وتصور لطيفة مشاعر ليلى مع أول مشاركة فعلية لها فى الحياة السياسة فانضمامها لمظاهرة الطلبة ردا على إلغاء معاهدة ١٩٣٦"انتشت وشعرت أنها قوية وخفيفة كالطير وشقت الصفوف إلى الأمام وارتفعت على أكتاف الطالبات وهتفت لحظة بصوت غير صوتها، صوت اجتمع فيه كيانها الذى مضى وكيانها الآتى وكيان هذه الآلاف التى امتدت على مرأى بصرها، ثم ضاع صوتها تلقفته الآلاف[٥٦]".

ولكنها أمام رد فعل الأب والأسرة والمجتمع أدركت ضعفها وهوان قدرها، واستسلمت لقدرها كأنثى يستكثر عليها المجتمع التعبير عن شعورها وإحساسها ويضن عليها بحق المشاركة السياسية.. وانصرفت ليلى عن المشاركة الحقيقية

وانحبست فـى دائـرة الأنـا وانعزلت عن الكل فافتقدت حريتها وثقتها بذاتها ووقعت أسيرة ضعفها وسجنها الداخلى.

ولكـنها مـع تغـير المـناخ الاجـتماعى والسياسـى وتولى الضباط الأحرار لمقاليد السلطة، وإقـرار حـق المـرأة فـى المشاركة السياسية أقدمت - بعد تردد - على الانضمام للحرس الوطـنى ف "عاودهـا الإحساس الذى تخلى عنها، الإحساس بأنها قادرة وأنها قوية"[٥٧]. هـذا الإحسـاس الـذى تحقـق بـالفعل مـع انفعالهـا بـأحداث وطنها ومشاركتها الفعلية والإيجابـية فـى حركة المقاومة الشعبية للعدوان الثلاثى فى بور سعيد والذى استعادت بفضله ثقتها بذاتها، ونجحت فى تحقيق تحررها الشامل.

وقـد عـايش محمـود المشـاركة الفعلـية لليلى فى الحدث السياسى وشعر بالتغير الحقـيقى الـذى انـتابها و"أدرك إذ ذاك فقـط أن الشـىء الـذى حـدث له أثـناء معـركة الفدائـيين فـى القـناة، قـد حـدث لهـا. قد خرجت من دائرة العائلة، من دائرة الأنا إلى دائرة الكل. وما من أحد يستطيع أن يوقفها الآن.

وبـدت له ليـلى وهـى تقـف هكـذا متـباعدة، أطـول ممـا هى وأقوى... ومد يده ليربـت عـلى كـتفها، وبـدلا مـن أن يفعـل ذلك، وجد نفسـه يصافحهـا، مصافحة الند للـند[٥٨]. "وبالمـثل أدرك حسـين مـدى الـتغير الحقـيقى الـذى طـرأ عـلى شخصية ليلى والإشـراقة التى أشعت داخلها" لا ليست نفس الإشراقة القديمة، إنها إشراقة جديدة. الأولى كانـت فـورة، لمعـة تـبرق لتنطفـئ، كالشـمس فى يوم ملئ بالغيوم. أما هذه فنور هادئ دافئ متصل، نور ينبع من الداخل"[٥٩].

ومـن جانـب آخـر، وفـى مقـابل دعـوة نـبوية موسى لانصراف المرأة عن النشاط السياسى التزاما بالتقاليد الشرقية، أكدت لطيفة الزيات أهمية الإسهام السياسى للمرأة فـى الحـركة الوطنـية؛ لأنها مستهدفة من المستعمر شأنها شأن الرجل، فقد استنكرت لطـيفة الـنظرة القاصـرة التى تجعل "وظيفة المرأة هى الأمومة ومكان المرأة هو البيت... وأن السـلاح والكفاح للرجال"[٦٠]. ووجدت خلافا - لذلك - أن المرأة لابد أن تسهم أسوة بالرجل فى التصدى للمستعمر؛ لأن "الإنجليز حين قتلوا المصريين ١٩١٩ لم يفرقوا بين

الـرجل والمـرأة، وأن الإنجليز حين سلبوا حرية المصريين لم يفرقوا بين الرجل والمرأة، وأن الإنجليز حين نـهبوا أرزاق المصريين لم يفرقوا بين الرجل والمرأة"[٦١].

أمـا رضـوى عاشـور فـلم تتطرق لقضية الإسهام السياسى للمرأة كقضية مطروحة للـنقاش؛ لأن المشـاركة الفعلـية لـلمرأة فـى أحـداث مجـتمعها كانت – فى الفترة التى تـؤرخ لهـا الـرحلة – واقعـا معاشـا، ولكـنها برهنـت بسـلوكها ومواقفها الفكرية عن مساهمتها الفعلية وتقديرها للمشاركة فى النشاط السياسى المناهض للقهر فى مجتمعها وخارجه.

وتخطـت الانشـغال بقضـايا مجتمعها إلى المشاركة بإيجابية فى حركات التحرر الوطـنى الـتى تنشد مقاومة طغيان السلطة الداخلية والخارجية، واعتبرت إسهام المرأة أمـرا مفـروغا مـنه، فلم تميز بين موقف المرأة والرجل من النشاط السياسى وإنما موقف المواطن – رجلا أو امرأة – من المشاركة السياسيـة.

ومـن جانـب آخـر، وفـى إطـار المشـاركة الفعلـية كـان لكل من لطيفة ورضوى – خلافـا لنـبوية – إسـهامهما المميز. ففـى حـين عزفـت نـبوية عن المشاركة فى أحداث وطـنها حـتى أكـثرها تأججـا، شاركت لطيفة بفكرها وكيانها فى النشاط السياسى على امتداد حقب متوالية، فكانت عنصرا محركا. وبالمثل كانت رضوى مشاركة بإخلاص فى أحـداث مجـتمعها وظلت فى قلب النشاط السياسى المتطلع للتحرر عنصرا فاعلا مقداما. وإن تخطًى نطاق مساهمتها واقعها المحلى إلى واقع أكثر اتساعا ورحابة.

الموقف من السلطة

فـى إطـار صـياغة مفهـوم الـتحرر كـان لكـل كاتـبة موقفهـا مـن السلطة، سواء أفصـحت عـنه قـولا أو فعـلا، تأيـيدا أو نقـداً وإدانـة. وارتسمت فى الأعمال – موضوع الدراسـة – ملامـح متبايـنة للنخـبة الحاكمـة وللنظام السياسى فى توجهاته وسياساته الداخلية والخارجية.

وانفـردت نبوية موسى بميلها إلى التصالح مع السلطة، سواء السلطة المحلية أو سـلطة المسـتعمر الـبريطانى. ورغـم تهمـيش الـبعد السياسـى والانصراف عن مجريات

الأمـور السياسـية، نـلحظ (بـالقدر الـذى تظهـر فـيه الإشـارة إلى السلطة) ميلا لمساندة الـتوجهات العامة طالما لا تتعارض مع توجهاتها الخاصة فى مجال التعليم ولا تعترض مسار حياتها العملية.

وجـاء ذكـر الشخصيات السياسية الرسمية عادة محاطا بالتقدير والاحترام، كما أظهـرت فى أكثر من موضع ميلا للاحتفاء برموز السلطة، حيث حرصت على أن تحظى برضـاهم وتقديـرهم لإسـهاماتها المـتعددة عـند زياراتهم لمواقع عملها. وتبارت فى نظم الشـعر الـذى أعدتـه ترحيـبا واحـتفاء بهـم. وكـان موقفها هذا امتدادا لمفهومها للعمل الوطنى وتمشيا مع موقفها من المستعمر"[٦٢].

أمـا لطـيفة الـزيات فـتعكس – فـى عمـلها – اهـتماما بالغـا بمجـريات الأمـور السياسـية، وعـلما واسعا بما يدور فى دهاليز السلطة. وتتخذ – خلافا لنبوية موسى – موقفـا رافضا للواقع السياسى، ومدينا للنخبة الحاكمة، وفاضحا لمظاهر الخيانة والتآمر عـلى مصـالح الشـعب والوطـن، سـواء مـن قـبل السـلطة الحاكمـة أو غالبـية الأحـزاب السياسـية التى تعلن مساندتها للحركة الوطنية وتتنصل من وعودها فى الواقع، وتنتقد الخـيانة الـتى سـادت فـى كل مجال وامتدت إلى كافة الأحداث" الخيانة فى القناة وفى حريق القاهرة وفى حركة الاعتقالات"[٦٣].

وتتـبدل ملامح هـذا الموقـف مـع تـولى الضباط الأحرار للسلطة، فتتراجع نبرة النقد والإدانـة لتفسـح المجـال لـنظرة أكـثر إشـراقا وتفـاؤلا، تستبشـر بملامـح الـتغير السياسى والاجـتماعى المحققة والمرتقبة. وتصف لطيفة مشاعر السعادة وإحساس التوحد الذى انتاب الشـعب – بمخـتلف فـئاته – لحظـة إعـلان طـرد الملـك، حيـث"أخـذ الـناس يرددون كلمة مـبروك وكـأنهم لا يسـتطيعون الـنطق بغيرهـا، ثم زالت الفواصل التى تفصل بينهم وأخذوا يربـتون عـلى أكـتاف بعضـهم الـبعض وهـم يضـحكون ويتـندرون ووقفت ليلى لحظة بينهم وهى تشعر أنها منهم وأنهم منها وأنهم جميعا ساهموا بطريقة ما فى طرد الملك"[٦٤].

وتجـد لطـيفة فـى قـيام ثـورة ١٩٥٢ نهايـة لمـرحلة اتسمت بالخيانة والتلاعب بمصـالح الشـعب، وبداية مرحلة جديدة تتولى فيها قيادة وطنية – تحظى بالثقة وتضع مصلحة الوطن فوق كل اعتبار.

وتشيد بمظاهر التحول التى تخطت حدود الواقع السياسى وامتدت إلى واقع المرأة ومكانتها فى المجتمع، وأفسحت لها مجالات عديدة للمشاركة فى الحياة العامة، وأقرت حقها فى الإسهام الفعلى فى الحياة السياسية. وذلك فى ظل تولد إحساس جديد "بقيمة المرأة وبالمساواة الحقيقية التى تتاح لها لأول مرة، إذ يتاح لها حق الدفاع عن الوطن"[٦٥].

وتلتقى رضوى عاشور مع لطيفة الزيات فى الاهتمام بمجريات الحياة السياسية، بل تبدو هيمنة الأحداث السياسية على العمل من بدايته وحتى نهايته. لكنها خلافا للطيفة تظل على موقفها الرافض لسياسات النظام، والناقد لممارسات النخبة الحاكمة رغم تغير رموز السلطة وتبدل شعاراتها وتوجهاتها على امتداد الستينيات والسبعينيات. ومع اختلاف أسباب وبواعث هذا الموقف.

تعكس رضوى فى اقترابها من حقبة الستينات محنة جيلها الذى تفتح وعيه السياسى على مبادئ الثورة وشعارات التحرر السياسى والاجتماعى، التى رفعها النظام، فسار الشعب وراءها مساندا ومرددا للشعارات التى تغنت بها النخبة المثقفة ورددتها جماهير الشعب إيمانا بها وتطلعا لمستقبل أكثر تحررا وإشراقا، حتى صدمت مرارة الواقع هذا الجيل الذى تحطم حلمه فى التحرر أمام أول اختبار حقيقى لقدرة النظام.

وبكلمات موجزة ورموز موحية ترسم رضوى صورة واقعية عن مصر المنكسرة والمثقف المخذول والجيل - جيل رضوى ورفاقها - الحائر، الباحث عن الحقيقة والذى يحتفظ - رغم قسوة التجربة - ببارقة أمل ويظل يتساءل عن إمكانية اجتياز المحنة. وترافقها فى غربتها ملامح هذا الواقع بآلامه وطموحاته، وتلازمها فى الوعى واللاوعى صورة المجتمع بهمومه وتطلعاته. فالصورتان اللتان تحتفظ بهما أثناء رحلتها إحداهما صورة رمزية جميلة مغناة رددتها الجموع إيمانا بالنظام أملا فى التحرر "صورة صغيرة رسمها صلاح جاهين وصارت أغنية نردد فيها مع كورس الأطفال المصاحب للمغنى صورة صورة صورة كلنا كدة عاوزين صورة، صورة للشعب الفرحان تحت الراية المنصورة[٦٦]".

وتؤكد رضوى أنها أبقت هذه "الصورة المغناة جميلة ومصقولة مع تلك الأخرى التى استلمناها عقب حرب الأيام الستة محروفة كأنها تعكس ما أصابنا من تفحم فى الحريق"(٦٧) وتتساءل عن حقيقة الإنجازات المحققة وهل بإمكان هذا الجيل أن يقف مرفوع القامة حقا تحت الراية المنصورة أم أن الهزيمة هى الواقع وليس الراية المرفوعة.

وكانت الهزيمة - بمرارتها وقسوتها - وجيلها - بمعاناته وآلامه - أموراً تشغل رضوى منذ البداية وعلى امتداد الرحلة وتنعكس فى وعيها وحديثها الدائم عن حرب ١٩٦٧ والذى تشعر من خلال الخوض فيه مع رفاقها القريبين "بارتياح مَنْ تخفف من بعض حمله"(٦٨)، كما تفصح عن نفسها فى اختزانها فى اللاوعى حيث ارتبطت الحرب بالانكسار والهزيمة. فعند سماعها لنبأ اندلاع حرب ١٩٧٣ اختلطت عندها مشاعر الخوف بالأسى والمرارة والثقة فى فساد الحكام القائمين وعجزهم عن إحالة الهزيمة والانكسار إلى نصر وانطلاق(٦٩).

وتظل رضوى - على امتداد الرحلة - تحمل"أوجاع الجيل الذى اندفع من الأناشيد الحماسية إلى أتون الأيام الستة والمذابح والرماد"(٧٠) وإن كانت تطرح دائما تساؤلا - يحمل الأمل - حول إمكانية مغالبة آثار الهزيمة وتخطى المعاناة والانكسار والانطلاق برؤية أكثر نضجا وصوابا إلى واقع أكثر إشراقا وصمودا.

وإذا كانت رضوى تستشعر مرارة الهزيمة والانكسار أمام تبدد الأمل فى التحرر والحلم بواقع أكثر إشراقا، فإنها تنتقد فى نظام السبعينيات تفريطه فى مقدرات الوطن وتهاونه فى حقوقه وتلاعبه بمصالحه.

ففى تصويرها لحرب ١٩٧٣ تنتقد مسلك النظام السياسى سواء من حيث الإطار الذى اتخذ فيه قرار الحرب أو من حيث المسار الذى اتخذته الحرب منذ اندلاعها وحتى اتفاقيات وقف إطلاق النار. كما تنتقد مسلك القيادات السياسية فى تحويلها الحرب إلى حدث استعراضى ومغانم شخصية، ومقايضة دماء الجنود ومصالح الوطن بمكاسب خاصة.

وتستنكر رضوى تصريحات السادات التى تجسد استهانة بمقدرات الوطن وتعاملا مع سيناء باعتبارها""ماله الخاص يتصرف بها كما يحلو له"(٧١) ومع إعلان

وقف إطلاق النار والاستعداد للتعاون أفصحت السلطة الحاكمة عن نواياها واتضح""معنى الحرب وفى أى سياق اتخذ قرار خوضها"[٧٢].

وتصور رضوى مواجهة السلطة لحركات التمرد والاحتجاج الجماهيرى المطالبة بالتغيير والمعبرة عن تدهور الأوضاع الاقتصادية والسياسية[٧٣].

كما تكشف – من جانب آخر – عن هشاشة النظام وتفسخه الداخلى الذى أفصح عن نفسه فى مظاهر عدة عكست عجز القيادة وتملك الخوف منها وخشية السلطة "من خروج الناس فى حشد إلى الشارع حتى لو فى وداع ميت[٧٤]، وتخوفها من" "مجرد الانفعال المفاجئ للناس مجرد أن يشعر الناس بأى شئ حتى لو كان الحزن"[٧٥].

كما أدانت كبت الحس الوطنى وتعمد تجاهل كل ما يعبر عن المد الوطنى فى الخمسينيات والستينيات.

وتستهجن رضوى التبعية السياسية التى بدأت تفصح عن نفسها منذ منتصف السبعينيات مع بداية التصالح مع إسرائيل والتهادن مع الغرب، وتعرض لمظاهر التناقض فى مسلك النظام المصرى من خلال ما تقدمه من مواجهات طريفة بين أحداث الواقع العربى وما يرتكب من جرائم فى حق شعوبه وبين مسلك النظام السياسى المصرى المتهادن مع الولايات المتحدة وإسرائيل، حيث تحمل "وكالات الأنباء أخبارا يومية عن حرب تستعر فى لبنان يصورها الإعلام الأمريكى على أنها صراع بين مسلمين ومسيحيين، وخبرا عن موقف غير مسبوق للحكومة المصرية التى ترفض فى مؤتمر دولى إدانة إسرائيل"[٧٦] وتتوالى التهادنات والتنازلات حيث "تم توقيع ما سمى بالاتفاقية الثانية لفصل القوات التى ينص بندها الأول على"أن حكومتى مصر وإسرائيل قد اتفقتا على أن النزاع بينهما وفى الشرق الأوسط لا يحل بالوسائل العسكرية"[٧٧].

وفى مواجهة أخرى تصور رضوى التحول فى توجهات النظام السياسى المصرى منذ منتصف السبعينيات، وتصور التبدل فى العلاقات المصرية الأمريكية من المقاطعة إلى الولاء المطلق"ولاء الحكومة المصرية طبعاً"[٧٨]، والذى تجسد فى مظاهر عدة للتبعية السياسية من قبيل زيارة مسئول البيت الأبيض"لترتيب الأوضاع داخل البيت المصرى"[٧٩]

تعبيرا عن التدخل السافر فى شئون البلاد وإمعانا فى اختراق خصوصية الواقع المصرى.

هذا الوضع المتردى على مختلف المستويات وتهادنات النظام وممارساته المناهضة للمد الوطنى، جعل رضوى تختم رحلتها بنظرة تشاؤمية. فإذا كانت قد غادرت الوطن فى ١٩٧٣ وهى تحمل معها همه وألمه، واستهلت رحلتها بنظرة امتزج فيها الإحباط بالأمل، وألم الانكسار بقوة الإرادة. فإنها - على العكس من ذلك - تختتم الرحلة بنظرة تشاؤمية حزينة تحمل فى طياتها وعيا بما ستحمله الأيام القادمة. وفى مقابل نظرة لطيفة الزيات المتفائلة والمستبشرة بانطلاق البطلة من الباب المفتوح وبتحولات الواقع حيث "الجماهير المتدفقة وكأنها موجة عاتية منتصرة جارفة تندفع إلى الأمام"(٨٠)، نجد رضوى ورغم الثقة "التى بلغت حد اليقين بأن الأمور لن تستمر على ما هى عليه"(٨١) تختتم رحلتها بالتأكيد على "أن الأيام القادمة هى فعلا أيام صعبة"(٨٢).

الموقف من الآخر

مثلما تراوح الموقف من السلطة بين التأييد والإدانة تنوعت التوجهات إزاء الآخر، وتباينت ردود الفعل فى مواجهة الغرب.

وقد لاحت صورة الغرب بدلالات مختلفة وبوجوه متباينة فى كل من الأعمال الثلاثة تبعا للفترة التى يؤرخ لها العمل، ووفقا لرؤية الكاتبة ومعتقدها.

فبالنسبة لتحديد دلالة الغرب - الآخر

فى "تاريخى بقلمى" "والباب المفتوح" تمثل الغرب فى المستعمر البريطانى بوجهه الاستعمارى التقليدى، وبوجوده العسكرى الذى ظل جاثما على أرض الوطن على امتداد الفترة التى أرخ لها العملان منذ نهايات القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين.

غير أن تغير المناخ السياسى وتوازنات القوى فى الفترة التى تؤرخ لها الرحلة فرض تغيرا فى دلالة الآخر وفى أسلوب تواجده، حيث جعلت من الآخر مفهوما أكثر اتساعا يتجاوز فى حدوده المستعمر البريطانى بشكله التقليدى، ليستوعب الغرب بشكل عام والولايات المتحدة بشكل خاص بأساليبها الحديثة فى التغلغل، والتى لا تقنع بمجرد التواجد العسكرى، وإنما تتطلع إلى أنماط جديدة من التواجد، وإلى مزيد

من الهيمنة الفكرية والثقافية، إمعانا فى طمس ملامح الهوية الثقافية ومحو خصوصية الشخصية القومية.

كما اتسعت عبارة الآخر لتضم فى ثناياها الكيان الصهيونى وتواجده الاستيطانى فى مصر والوطن العربى.

وإذا كانت الرحلة تصور التجربة الذاتية لرضوى فى مواجهة الآخر خلال رحلتها العلمية إلى الولايات المتحدة، فإنها على امتداد العمل تمد البصر إلى آفاق أبعد يمليها عليها انتماؤها للعالم الثالث، حيث تميل إلى معالجة قضية العلاقة بالآخر فى إطارها الأعم، أى علاقة دول العالم الثالث بالغرب عامة وبالولايات المتحدة خاصة.

أما عن الموقف من الآخر، فقد أفصح عن تباين واضح بين موقف نبوية موسى وموقف كل من لطيفة الزيات ورضوى عاشور.

فرغم أن الآخر قد تمثل عند كل من نبوية ولطيفة فى المستعمر البريطانى، إلا أن العلاقة بهذا الآخر قد مثلت مصدرا للتناقض بينهما فى المواقف والتوجهات، فقد حملت نبوية إعجابا وتقديرا للإنجليز، انعكس فى حرصها على مد أواصر الصلة والصداقة بينها وبينهم، سواء فى إطار علاقتها كطالبة بمعلماتها، أو كمعلمة وناظرة بمرؤوسيها من الإنجليز.

وقد أفصحت فى أكثر من موضع عن سعادتها الغامرة بمخالطة المعلمات الإنجليزيات للطالبات المصريات. "مخالطة الند للند"[٨٣] وتقبلهن برحابة صدر المزاح معهن، فتؤكد: "كان سرورنا بمخالطة المعلمات الإنجليزيات عظيما، خصوصا عندما كنا نمزح معهن فلا يغضبهن ذلك المزاح[٨٤]".

وكانت حريصة على توطيد علاقتها بمرؤوسيها – من الإنجليز – طالما لا تتعارض المصالح. وكانت كثيرة الإشادة بسلوكيات وأفضال كبار المسئولين عن التعليم من أمثال دانلوب، وكانت تجد فى الارتكان إليهم خير سند لها، ومصدرا للحماية حتى فى مواجهة مواطنيها[٨٥].

وكان سوء العلاقات بينها وبين معلماتها أو مرؤوسيها من الإنجليز، مصدره دائما أسباب شخصية وخلافات ترتبط بشخص المعلمة أو المرؤوس وليس بجنسيته أو

هويته، حيث تلاشى العامل الوطنى كمصدر للخلاف وكسبب للصدام، وقد أفصحت فى أكثر من موضع عن مشاعر الود والتقدير للمستعمر البريطانى ونفت مشاركتها فى العمل الوطنى المناهض للوجود الاستعمارى، أو حتى مجرد تطلعها إلى التخلص من الاحتلال البريطانى. وقد أكدت ذلك مرارا بقولها: "لم أكن أشتغل بالسياسة إطلاقا، بل لم أكن – علم الله – أكره الإنجليز(٨٦)... "ولا أود خروج الإنجليز من مصر"(٨٧).

ومن جانب آخر، أفصحت – بعض كلماتها – عن إدراك واضح لقوة الإنجليز وسلطانهم ونفوذهم الذى يسود البلاد، وكلمتهم التى تعلو على ما عداها، وقراراتهم النافذة فوق كل سلطان. وقد دفعتها نظرتها الواقعية ونهجها العملى إلى مهادنة المستعمر إدراكا منها لهوان قدرها وقدر المصريين فى مواجهة قوة ونفوذ الإنجليز "أصحاب البلاد"(٨٨).

وقد عبرت عن ذلك بقولها: "لم أكن يوما من الأيام خيالية، ولست أصدق أن أحدا فى مصر يستطيع قهر الإنجليز، وإنى شخصيا لا أريد محاربتهم؛ لأنى أعلم أنى لا أستطيعها"(٨٩).

وقد أكدت هذا المعنى فى أكثر من موضع وتجلى موقفها هذا بشكل واضح فى ردها على محاولة وكيل وزارة المعارف الذى أراد الانتصاف لها وإعادتها لعملها بعد أن منعها الإنجليز، فمع تقديرها لمبادرته ولحرصه على مساعدتها، إلا أنها تشككت فى إمكانية التصدى لرغبات المستعمر، اقتناعا بأن "إذا كان الإنجليز ضدى وهم أصحاب السلطة والنفوذ، فكيف يستطيع سعادة الوكيل مناوأة قوم أقوياء من أجل فتاة لا يعرفها؟"(٩٠) وبعد أن شكرت له حرصه على إقرار الحق وأثنت على وطنيته لمحاولة إنصافها، نصحته بإيثار السلامة، وتجنب مواجهة الإنجليز؛ "لأن الإنجليز أصحاب البلد هنا، وليس من الحكمة أن يقف هو فى طريقهم من أجل فتاة لا يعرفها ومن هى تلك الفتاة حتى يجوز لوكيل وزارة المعارف أن يزعزع مركزه من أجلها مادامت هى نفسها لا تريد أن تقاوم الإنجليز، بل تريد أن تنفذ رغباتهم ببقائها خارج الوزارة"(٩١).

وإذا كانت نبوية قد أكدت مرارا على إعجابها بسمات الإنجليز وتقديرها لقوتهم ونفوذهم، وإذا كان الموقف المؤيد للوجود الاستعمارى والمترفع عن الخوض فى حركات مناهضة الاستعمار هو السائد فى المذكرات، فإنها أفصحت – فى موضع واحد–

عـن تفضـيلها للاستقلال بديلا عن الاستعمار إيمانا بأنه ليس من المعقول أن يفضل أحد الاستعباد على الحرية.

فـالوحوش فـى الصحراء والطيور على الأشجار تفضل حريتها عن أن تحبس فى أقفاص من الذهب أو فى حدائق غناء مهما عوملت بالحسنى[٩٢].

وفـى إطـار التأكـيد على تفضيلها الحرية على الاستعباد، أكدت فى حوارها مع أحـد الضـباط الإنجلـيز إيمانهـا بقـدرات المصريين وكفاءتهم فى حكم أنفسهم، إلا أنـها أكـدت من جانب آخر على تفضيل الاستعمار البريطانى على ماعداه من صور الاستعمار وأشكال المستعمرين بقولها:

"نحن بشر مثلكم فكيف نرضى أن تقودونا وكيف نعترف بذلك؟ إنك لو سألتنى التفضـيل بين استعمار إنجلترا وفرنسا لما ترددت فى الإجابة عليك، بل كنت أؤكد أننا نفضـل الإنجلـيز على كل من عداهم، أما أن تطلب منى المفاضلة بين حريتنا واستعبادنا فهـذا هـو الأمـر المدهـش، ويكفـى أن يكـون فـى سؤالك هذا ما يظهر خطر الاستعمار، فـإنكم بمثل هذه الأسئلة[٩٣] تسلبوننا أخلاقنا وفضائلنا وتعلموننا الكذب والخداع وهما شر الصفات[٩٣].

أمـا لطـيفة الـزيات – فعـلى النقـيض مـن نـبوية – فقـد تبنـت موقفا رافضا بل ومتصديا للاستعمار ومدينا للتواجد البريطانى على أرض مصر.

ووجـدت أنــه لـزام عـلى السـلطة أن تتصـدى للاسـتعمار وأن تحـارب الإنجلـيز "بالشـعب، بالجـيش، الجـيش بيغـلى، الجيش فلاحين مصريين"[٩٤]. وذلك أيمانا بأن الخضـوع للاسـتعمار نـوع مـن العـبودية فـ "كـل واحـد مـا يكافحش عشان يتحرر من الاستعمار يبقى عبد"[٩٥].

وقـد جسـدت – على امتداد الرواية – لقطات حيَّة من صور التصدى للاستعمار، بـل شـكلت مواجهـة الاحتلال خطا رئيسيا فى العمل، ومسعى تطلعت إليه الشخصيات الرئيسـية – على اختلاف توجهاتها الفكرية – وكذلك كافة قوى الشعب التى بدت فى خلفيَّة العمل، كل بإسلوبه وبقدر جهده.

وتسـتهل لطـيفة الـزيات روايـتها بتصـوير المجـتمع المصـرى فى يوم من الأيام

التاريخية ذات الدلالة فى مقاومة الاستعمار، حيث تعرض للملامح الخارجية للقاهرة عقب مظاهر ٢١ فبراير ١٩٤٦ وتصدى الشعب الأعزل لقوات الاحتلال.

وتبدأ الرواية بلحظة تؤرخ لبداية "مرحلة جديدة من مراحل الوعى الوطنى ومن مراحل كفاحنا الوطنى"(٩٦). تتمثل مظاهرها فى "اصطدام مباشر مع الإنجليز، ثانى حاجة الجيش امتنع عن تفريق المظاهرة، ومش بس كده عربيات الجيش كانت ماشية فى البلد وعليها شعارات وطنية"(٩٧).

وقد اشترك فى هذه المواجهه "العمال مع الطلبة مع الشعب كله. حتى النسوان خرجت من بيوتها"(٩٨).

وتصور – من خلال حوار بعض الشخوص – بطولة الشعب المصرى وبسالته فى مواجهة قوى الاستعمار وأعوانه من رجال الحكم.

ويأتى هذا الاستهلال – بالأحداث السياسية وبنشاط المقاومة الشعبية للاحتلال – ليعكس مكانة السياسة – بشكل عام – فى فكر واهتمام لطيفة الزيات، وأهمية قضية التحرر – بشكل خاص – وهى القضية المحورية التى يؤرخ لها العمل.

ويعكس وصف القاهرة ليلة ١٩٤٦ – عقب المواجهة بين الجماهير والإنجليز – كآبة الواقع وانصراف الناس عن شئون الحياة العامة ومتعها المعتادة إلى الحدث وأثره "القاهرة على غير عهدها لا تتلألأ بالأنوار، والناس على غير عهدهم لا يزدحمون فى شوارعها الرئيسية يدخلون دور السينما والمحال العامة ويخرجون منها ويتوقفون عند محطات الأتوبيس والترام "فقد" كانت دور السينما مُضْربة وكذلك المحال العامة والأتوبيس والترام"(٩٩). والناس على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية والثقافية واهتماماتهم الفكرية – ينشغلون بقضية واحدة، هى قضية مقاومة الوجود الاستعمارى فـ "يتحدثون بلهجات متباينة وبمستويات لغوية مختلفة ولكن الحديث يدور حول نفس الموضوع، ما حدث فى ميدان الإسماعيلية"(١٠٠).

ويعكس وصف المواجهة – التى جاءت على لسان أفراد من عامة الشعب – قوة وصلابة الشعب المصرى الأعزل من السلاح، والذى التف بفئاته وطوائفه المختلفة لمواجهة قوات الاحتلال البريطانى التى تصدت بكل عنف وجبروت ووحشية لردع انتفاضة جموع

الشعب المطالبة بالاستقلال والمتطلعة إلى التحرر. وتحمل الرواية - فى تطور أحداثها وشخوصها - إدانة للمستعمر وموقفا رافضا لوجوده وساعيا بكل قوة إلى التحرر.

والتقت رضوى عاشور مع لطيفة الزيات فى إدانتها للآخر قولا وفعلا. فهى ترفض القهر الذى يمارسه الغرب - والولايات المتحدة تحديدا - سواء إزاء واقعها المصرى والغربى، أو واقع شعوب العالم الثالث بشكل عام، كما تتصدى - بالفكر وبالممارسة - لنمط العلاقة المفروضة والتى تكرس التبعية للآخر.

وقد استأثرت قضية العلاقة بالآخر بالاهتمام الأساسى والأكبر لرضوى عاشور، بل جاءت فى مقدمة الدوافع الأساسية التى وجهتها لتسجيل تجربتها الذاتية عن رحلتها إلى الغرب وتفاعلها معه.

ومنذ البدايات الأولى"للرحلة" وحتى نهايتها تنشغل رضوى بتصوير مشاعرها وأحاسيسها تجاه الآخر، وتجسيد مواقفها الفكرية والعملية من قضية التحرر السياسى ومن طبيعة علاقة الغرب بدول العالم الثالث والشعوب المقهورة. سواء فى الماضى من خلال استرجاع وقائع وأحداث من التاريخ البعيد والقريب، أو فى الحاضر من خلال معايشة الأحداث والتطورات والتى تفصح عن الوجه الاستعمارى للغرب.

وتنطلق رضوى فى"رحلتها" من قناعة محددة وموقف واضح من الغرب وكيفية التفاعل معه، ينعكس على حياتها الخاصة فى الغربة وعلى نشاطها العملى والعلمى ومساهمتها فى الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية بوجه عام.

وتعكس الصورة - التى تتشكل على امتداد "الرحلة" - رؤية متكاملة ومتناسقة للعلاقة بالغرب ولكيفية التفاعل مع الآخر.

فمنذ البداية، حرصت رضوى على تحديد موقفها من الرحلة إلى الغرب بشكل عام، وإلى الولايات المتحدة تحديدا. ففى اللحظات الأخيرة وهى تتأهب لمغادرة الوطن إلى تلك البلاد"البعيدة عنا غاية الابتعاد"[١٠١] - بعيدة عن الوطن وعن النفس، بعدا ماديا وابتعادا معنويا. تتراءى أمامها صورة رفاعة الطهطاوى، الذى خاض - من قبل- تجربة مماثلة فى الاحتكاك بالغرب طلبا للعلم، ولكنها لم تكن"مثله ذاهبة بحياء من لا يعرف شيئا مما هو مقبل عليه"[١٠٢] بل كانت - على العكس - تعى جيدا طبيعة

الواقع الذى ستعايشه وحقيقة الآخر الذى ستواجهه، ولم تكن - أيضا -"مثل أجيال لحقته من مبعوثين راحوا وعادوا مدلهين فى عشق الأنوار الإمبريالية"[١٠٣]، بل كانت- على النقيض من ذلك - تتبنى منذ البداية موقفا واضحا ومحددا من الآخر، تمثل فى رفض تعالى الغرب وغطرسته، وفضح وجهه الاستعمارى، والتصدى لأساليبه الظاهرة والمستترة لفرص السيطرة والهيمنة، وكانت تدرك - مسبقا - التحدى الذى تفرضه عليها رحلتها إلى الغرب، وما يكتنفها من صعاب ومخاطر، ولكنها كانت تحمل إرادة وتصميما لمغالبة الصعاب ومواجهة التحديات.

وقد لخصت رضوى موقفها من الولايات المتحدة فى عبارة بليغة حملت دلالة التشكك والتخوف والنفور الذى يدفع إلى التحصن من الآخر ورفض الاندماج معه"هذا البلد لا يقرئنا الأمان، أروح أنكمش وأفرز من الحرص قشرة تحمينى من ورثة المؤسسة"[١٠٤].

فإذا كان التحرر عند لطيفة الزيات قد اقترن بالدعوة إلى الانطلاق والاندماج فى الواقع والانصهار مع الكل وفتح الباب على مصراعيه، فإن رضوى عاشور وهى تخطو"فى عالم جديد"[١٠٥] تشعر فيه - على حد تعبيرها -"إننى بعيدة بل بعيدة جدا عن كل ما عرفت وألفت وأننى وحدى"[١٠٦]- تجد فى الانغلاق على الذات والحفاظ على استقلالها الفردى فى مواجهة ما يتهددها من مخاطر، وسيلة للحفاظ على تحررها الإنسانى والسياسى.

ففى مواجهة باب - ينفتح على دنيا أكثر إشراقا ويرمز للتحرر فى"الباب المفتوح"، نجد فى"الرحلة" بابا ينغلق على الذات فى محاولة للتحصن من الآخر وكوسيلة للتصدى لمصادر القهر المتنوعة فى هذا المجتمع الذى يفتقد للأمان. وربما ينبع هذا الاختلاف فى أسلوب التصدى للآخر من أن لطيفة الزيات تواجه الآخر هنا من على أرض الوطن، بينما تواجه رضوى عاشور الآخر فى عقر داره وهى مغتربة بعيدة.

ومثلما كان لرضوى موقفها المحدد والمميز من الآخر، كان لها دافعها الخاص للتوجه إلى الولايات المتحدة فى رحلتها العلمية. فتوضح أنها لم تأت إلى الولايات

المتحدة "رغبة في الدراسة فيها عموما، ولكن لاهتمامي بموضوع بعينه هو الأدب الأمريكي الأسود الذي أردت أن أقدم فيه رسالتي للدكتوراه"[١٠٧]. وإلى جانب حرصها على الاقتراب من الأدب الأمريكي الأسود في منشئه، فإنها قد اختارت قسم الدراسات الأفرو أمريكية بالتحديد ثقة "في التوجه التحرري لإدارته وهيئة تدريسه"[١٠٨].

وقد وجدت في هذه الدراسة مجالا لإشباع رغبتها في اكتشاف أعماق القارة السوداء والاقتراب من مجالات ترتبط باهتماماتها الأصلية بقضايا التحرر، وتتوافق مع انشغالها "بعلاقة الأدب بواقع النضال الشعبي"[١٠٩].

وتسفر الرحلة إلى أعماق القارة السوداء والخوض في تاريخ المعاناة إلى مزيد من المعرفة بالواقع – واقع الشعوب الأفريقية المقهورة وواقع الغرب القاهر – وإلى تزايد الشعور بالانتماء لهذه القارة، وهو ما عبرت عنه رضوى بقولها "أخوض في الزمان فأنتمي للمكان"[١١٠] وتولد نفس الإحساس بالانتماء والتوحد مع أبنائها عند مخالطتها لهم في الغربة حيث – على حد تعبيرها – "أكد إمكانية التواصل السريع بيني وبينهم إحساسهم بأنهم وهم الأفارقة المقتلعون منذ قرون ينتمون بشكل من الأشكال لمصر وأنني وأنا المصرية بينهم لست غريبة عنهم[١١١].

وبالإضافة إلى الاهتمام الأكاديمي بقضايا التحرر – حرَّضت رضوى على المشاركة في مساندة حركات التحرر الوطني والمساهمة بإيجابية وفعالية – بالقول والكتابة والمناظرة – في نشاطات المنظمات والقوى المساندة للتحرر الوطني في العالم الثالث[١١٢].

وامتداداً للموقف المحدد وغير المحايد من الغرب تنتاب رضوى منذ البداية وعلى امتداد الرحلة – مشاعر الاغتراب والنفور من هذا الواقع الغريب عليها والبعيد عنها.

فمنذ اللحظات الأولى – وقبل أن تقلع الطائرة – تتشكك رضوى في صحة قرار السفر ويلح عليها هذا السؤال الذي يتكرر على امتداد الرحلة "ما الذي حملني على السفر؟"[١١٣] حيث الرحلة إلى الغرب الإمبريالي بعيدا عن الوطن وعن الحبيب، وتتزايد مشاعر الغربة والاغتراب مع مواجهة العديد من المواقف التي تزيدها نفورا من هذا الواقع وتباعدا عنه.

ويظل يتنازعها شعور الخوف والتردد بين التراجع والاستجابة لرغبتها فى العودة للوطن، وبين الإقدام ومغالبة مشاعر الغربة ومواصلة الرحلة.

وقد وجدت فى صحبة الرفاق – من أبناء العالم الثالث – ممن يشاركونها نفس الهموم والتطلعات سندا لمغالبة مشاعر الغربة، فكانت – على حد تعبيرها –"أمنح نفسى فى الغربة وأمنحهم مساحة من الوطن البعيد أسكن إليه ويسكنون"(١٠٤). كما وجدت فى حفاوة الرفاق وصحبتهم – ما يبعث الأمل والبهجة فى حياة الغربة الموحشة، وقد أفصحت رضوى منذ البداية عن الهدف من الرحلة، وعن حرصها على إنجاز المهمة المحددة على أفضل وجه وفى أقصر فترة، وهو ما انعكس على سلوكها ومواقفها الحياتية بامتداد الرحلة وظلت تتعايش مع واقعها الجديد من هذا المنطلق. وبمجرد الانتهاء من مناقشة الرسالة وإعلان النتيجة سارعت بإنهاء الإجراءات وتعجلت العودة للوطن دون انتظار مراسم حفل التخرج واستلام الشهادة الرسمية.

وإلى جانب مشاعر الغربة لازمت رضوى على امتداد الرحلة مشاعر رفض الآخر والنفور منه. وقد تمثل ذلك فى انتقاد كل ما يتعلق بالواقع الأمريكى: ماضيه وحاضره، تاريخه ونظامه السياسى، سمات شعبه ومسلك قادته.

فتعود رضوى إلى تاريخ المجتمع الأمريكى، فلا تجد فيه – على تنوع أحداثه – ما يثير اهتمامها.

وتخوض فى الزمان، فتتراءى أمامها صورة القهر والاستعباد التى مارسها الغرب عبر القرون الماضية، وتتوقف عند رموز التحرر لتفضح – بسخرية مريرة ممزوجة بالألم – الادعاءات الباطلة لهؤلاء القادة العظام الذين"أبلوا بلاء حسنا"(١١٥) فى إبادة سكان البلاد الأصليين وفى استعباد شعوب القارة الأفريقية، وصاغوا – فى الوقت نفسه – مبادئ للاستقلال ووثائق للتحرر – وتغنوا بشعارات المساواة والإخاء، فى الوقت الذى كرست فيه أفكارهم وأعمالهم مظاهر القهر والتمييز العنصرى.

وتستدعى رضوى من الوقائع والأحداث ما يكشف التناقض بين المبادئ الزائفة والممارسات الفاضحة. وتأتى هذه المواجهة الكاشفة تحمل إجابة على تساؤل رضوى: "أتساءل إن كانت محاكمتى لهذه الرموز الأمريكية تفتقد الموضوعية المرتكزة إلى النسبية

التاريخية؟ لقد شكل هؤلاء الرجال فى عصرهم قوة دفع للحركة التاريخية. قادوا القطار باقتدار. ولكن ما الذى يقوله فحم المحرقة؟ إن البشر جميعا قد خلقوا سواسية"[١١٦].

وإلى جانب إدانة مسلك الولايات المتحدة إزاء الشعوب الأخرى، تكشف رضوى وجها قمعيا آخر فى الممارسات الداخلية للنظام، فمثلا فى صراع الأبيض والأسود، ومظاهر التفرقة العنصرية، فترسم صورة لحى هارلم تتلاقى فيها خطوط الماضى بأحداثه وملامح الحاضر بواقعه الأليم[١١٧].

وتمتد الإدانة لتصور خداع الإعلام الأمريكى وتفننه فى تشويه الحقيقة وتضليل العقول داخليا وخارجيا. فمع "سقوط العلم الأمريكى وسط أنقاض الحرب الفيتنامية، كان على المؤسسة أن تنكر تلك الصورة وأن تقدم بدائل لها ترضى الغرور الوطنى وتكرس الأوهام عن الذات، هكذا راح الإعلام يتغنى بأمريكا الجميلة، وحلمها النبيل، وبالأم الإمبريالية العطوف وإن رَدَّ لها بعض أولادها عطاءها جحودا"[١١٨]. وتصور ردود الفعل المتباينة إزاء الدعاية المغرضة وفنون صناعة الرأى العام. وتنتقل لتصور وقع هذا الخبر على أبناء الشعوب المقهرة التى تعانى شكلاً أو آخر من أشكال القهر المادى والمعنوى، وتعى حقيقة الواقع المظلم، ولكنها تحمل أملا – يكاد يقترب من اليقين – بإمكانية تبدد الظلمة[١١٩].

ومن الماضى وأحداث التاريخ إلى الحاضر والممارسات السياسية، تنتقل رضوى لتدين سيادة القيم المادية وتكريس أنماط حياتية تتنافى مع القيم الإنسانية. وتستعرض العديد من الظواهر السلوكية الغريبة والشاذة التى تشجعها السلطة، مادامت لا تقترب من حدود المعارضة السياسية، ومادامت تدور فى إطار حركات جماعية لا تعكس الخصوصية الفردية[١٢٠].

وعلى امتداد الرحلة ترسم رضوى صورة سلبية ومنفرة للآخر – فى ملامحها وسماتها – وفى مقابلة طريفة تخط ملامح الرجل الغربى الأبيض فتدين استعلاءه وغطرسته وشعوره بالتمايز، ومسلكه العنصرى – الكامن والظاهر – فى تعامله مع الآخرين حتى يبدو "مستوعبا بشكل مطلق فى ذاته، فلا يرى الآخر أمامه"[١٢١]. مما يذكرنا "بشخوص الأرض الخراب الذين يسيرون فى دائرة وقد ثبت كل عينيه على

قدميه"[١٢٢]، كما تنتقد رفقته التى "تثير الكآبة"[١٢٣] وتشى بالتعالى واحتقار الآخرين.

وعلى النقيض تتشكل ملامح صورة إيجابية ومحببة لشعوب العالم الثالث. تلك الشعوب التى اعتادت أن تخلق "حالة من الحيوية الاستثنائية والمرح"[١٢٤] أينما تحل وتحمل البهجة والفرح وتثير "الألفة والارتياح"[١٢٥] فى لقائها بالآخرين عكس ما يثيره الأمريكى من كآبة وبرودة. وينطبق على المكان ما ينطبق على الشخوص حيث تجد رضوى فى معظم المبانى والأماكن ما يولد داخلها نفس مشاعر الغربة والنفور، ويباعد بينها وبين ألفة المكان[١٢٦].

حيث تثير أغلب المواقع "بجدرانها الرمادية الداكنة[١٢٧] الموحشة الكآبة، وتبعث على الخوف، حيث تبدو"كوجود خيالى مُفزع فى حكاية من حكايات الأطفال"[١٢٨] ومن جانب آخر يعكس طراز المبانى ومعمارها سمات المجتمع الأمريكى فى تعاليه وغطرسته وافتقاده للذوق، كما يعكس"الولع الأمريكى بأفعل التفضيل"[١٢٩].

ورغم ذلك تلتزم رضوى الموضوعية، فهى لا تنكر على مبنى الجامعة تميزه كمكان للبحث العلمى. ولا تتحرج من الإفصاح عما يخالجها من مشاعر حزن وأسى عندما تستحضر واقع البحث العلمى فى مصر وما يعانيه الباحث فى سبيل التوصل إلى مسعاه، فى مقابل سرعة الإنجاز وتوفر العديد من التسهيلات والتيسيرات المتاحة أمام الباحث فى الجامعات الأمريكية. وتتأسى رضوى على واقعنا وعلى هذا "الزمن الحائر" الذى جعل هذا المبنى الأمريكى الكريه – شكلا وطرازا ودلالة – يفضل المبنى العتيق الأصيل لدار الكتب، والذى لم يبق منه سوى ذخائر الماضى التى تعكس عظمته فى مواجهة تدهور الواقع المعاش للمكان ولمكانة البحث العلمى، هذا الواقع الذى يؤكد"أن حملنا فى الزمان ثقيل[١٣٠].

وعلى امتداد الرحلة تستعيد رضوى صفحات من التاريخ وتعيد قراءة الماضى بعيون تكشف عن قبح الغرب، كما تتوقف عند أحداث من الحاضر تتناولها بحس يقظ يعى التناقض بين شعارات مجردة عن الحرية والاستقلال وبين واقع وممارسات تشى بمظاهر متعددة للقمع والقهر. وتتساءل رضوى عن إمكانية الاقتراب من الغرب بنظرة موضوعية وتقييم الإنجازات العلمية والعملية الحاضرة دون أن يلح الماضى بوجهه الاستعمارى القبيح.

ويظل التساؤل عن مدى الموضوعية فى تقييم الغرب والنظرة إلى الآخر يطرح نفسه على رضوى:

"أتساءل أحيانا إن كان بمقدورى أن أنظر إلى أمريكا بعين موضوعية. وكيف للملدوغ أن يتحدث بهدوء معمليّ عن خواص العقربة؟ وأين أذهب بذلك القهر الخاص بإنسان العالم الثالث الذى ازداد حدة باقترابى من تجربة العنف الاستعمارى الآثم الذى تأسست فيه التجربة[١٣١]؟

ولكنه تساؤل يحمل فى طياته إجابة تتدعم بما أكدته الرؤية غير المحايدة، ولكن الموضوعية والنافذة للغرب وممارساته المختلفة عبر الزمان.

خلاصة القول إننا أمام ثلاثة نماذج سعت إلى تحقيق التحرر مع قدر من الاختلاف فيما بينها:

فنجد لدى نبوية موسى نظرة عملية واقعية تدرك ظروف مجتمعها وحجم وقدر إمكانياتها، وفى إطار من المواءمة بين الواقع والإمكانية تنطلق من المنطلقات التالية:

- محاولة انتزاع الحقوق والحريات فى إطار واقع لا يكفلها ولا يقرها.
- عدم التصدى بالقول لتغيير المعتقدات الراسخة.
- الفعل والسلوك كأداة لانتزاع الحقوق، وكوسيلة لنيل الحريات وذلك فى إطار الوضع السائد.
- مراعاة الأصول والتقاليد السائدة، والحرص على عدم تجاوزها أو الخروج عليها سواء فى انتزاعها لحقوقها وحرياتها، أو فى مسلكها بشكل عام.
- تبنى أيديولوجية محافظة، هى ذاتها الأيديولوجية السائدة فى الواقع، ومحاولة انتزاع حقوقها وحرياتها فى إطار الوضع القائم.
- الابتعاد عن الخوض فى القضايا الخلافية المثارة أو المشاركة فيها حتى لو كان لها موقف محدد فيها؛ وذلك حتى لا تثير عليها سخط المعارضين والمحافظين.
- الحرص على أن تأتى أقوالها وأفعالها متمشية مع ما يفرضه عليها واقعها وما تمليه عليها التقاليد والعادات الشرقية.
- الحرص على الظهور بمظهر مقبول يحظى برضاء الجميع والاهتمام بالانطباع الذى يتولد لدى الآخرين.

رغم أن ما حققته لم يكن كثيرا - مقارنة بلطيفة ورضوى - إلا أنه كان يعنى الكثير فى وقتها وفى إطار ظروف واقعها، خاصة ما تحقق فى مجالى التعليم والعمل.

هو إذن مسلك فردى لانتزاع الحرية والحق، بصرف النظر عن حركة تطور المجتمع، وعن إقرار هذه الحقوق والحريات فيه، وإن كانت بجهادها فى مجال التعليم قد ساهمت فى إقراره كحق للفتاة ودافعت عن ذلك، وأفسحت المجال للارتقاء بتعليم المرأة وعملها.

وفى المقابل نجد نمطا مغايرا من أسلوب تحقيق التحرر عند كل من لطيفة ورضوى ينطلق من المنطلقات الآتية:

- العمل على تغيير الفكر والعادات والإيديولوجية السائدة، أى تغيير الواقع.
- طرح إيديولوجية بديلة.
- التحرر من التقاليد البالية والأصول المعوقة للتحرر.
- المشاركة بإيجابية وفعالية فى القضايا العامة التى يتحقق من خلالها الإحساس بالذات والتحرر الحقيقى بأبعاده المختلفة.
- الاندماج فى الكل كوسيلة لتحقيق التحرر الشامل وكمسعى. وقد تمثل هذا الاندماج على مستوى الوطن عند لطيفة، وعلى مستوى شعوب العالم الثالث التى تعانى نفس مظاهر القهر ومصادره عند رضوى.
- مواجهة الواقع المعُوّق للتحرر بالقول والفعل معا؛ وذلك سعيا لإقرار الحقوق والحريات الأساسية والعامة.
- الإيمان بالعمل الجماعى سواء كأسلوب لتحقيق التحرر، أو كهدف نهائى للتحرر.

فالمهم هو تحرر الكل.

إن من يتابع مسيرة قضية التحرر على مستوى الوطن بأنماطه المختلفة، لن يجادل كثيرا فى الدور الحيوى الذى أنجزته كل من الكاتبات الثلاث، سواء فى كتابتهن أو نضالهن. فمع اختلافنا مع موقف نبوية موسى من قصر فهمها للتحرر على

التحرر الذاتى، ومع موقفها من الاحتلال الإنجليزى، فإننا لا نستطيع التقليل من شأن دورها المهم والطليعى فى ميدان تعليم المرأة ومسيرتها نحو التحرر.

كذلك لا يستطيع أحد إنكار الدور الكفاحى المهم الذى أدته لوطنها وشعبها لطيفة الزيات، سواء فى نضالها السياسى أو عملها الأكاديمى أو إبداعاتها ونقدها. وما تزال رضوى عاشور صاحبة العطاء الوطنى والثقافى - بموقفها الوطنى ونضالها المستمر وكتاباتها المتواصلة وإبداعاتها المتألقة والمتجددة - تثرى دور المرأة المصرية فى الحياة والعمل، وتضيف رصيدا متزايدا إليه كل يوم.

الهوامش

١ - حول قضية التحرر فى مصر منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر وعلى امتداد القرن العشرين انظر:

- جورج أنطونيوس، يقظة العرب، تعريب على حيدر الركابى (دمشق: مكتبة الترقى، ١٩٤٦).
- زكى نجيب محمود، ثقافتنا فى مواجهة العصر، ط٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩).
- عاطف أحمد فؤاد، الحرية والفكر السياسى المصرى، دراسة تحليلية فى علم الاجتماع السياسى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠).
- عزت قرنى، *العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة (الكويت:* المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآدب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٠، يونيو/حزيران ١٩٨٠).
- على الدين هلال، التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث: أصول الفكرة الاشتراكية ١٨٢٢- ١٩٢٢ (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥).
- محمد جابر الأنصارى، تحولات الفكر والسياسة فى المشرق العربى ١٩٣٠ - ١٩٧٠.
- (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأدب، عالم المعرفة، العدد ٣٥، ١٩٨٠).

Albert Hourani

- **Albert Hourani, Arabic Thought in the liberal Age 1879-1939 (London: Oxford Unwisely Press, 1970).**

- His ham Sharabi, Arab Intellectuals and the West: The Format we Years 1875-1914 (U. S. A: Baltimore, 1970).

٢ – حول خصائص السيرة الذاتية انظر:

- Domna C. Stanton (ed), The Female Autograph: Theory and Practice of Autobiography from the Tenth to the Twentieth Century (The University of Chicago P Press, 1984).
- Linda S. Coleman (ed), Women's bfe - Writing: Finding Voice /Building Community (Bowling Green State University Popular Press, 1997).
- Liz Stanley, The Auto Biographical I (Manchester University Press, 1992).
- Shari Ben stock (ed), The Private Self: Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings (The University of North Carolina Press, 1988).

٣ – نبوية موسى، تاريخي بقلمي، تقديم رانيا عبد الرحمن، هالة كمال، ط٣ (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٩).

٤ – لطيفة الزيات، الباب المفتوح (القاهرة: الهيئة المصرية العمة للكتاب، ١٩٨٩).

٥ – رضوى عاشور، الرحلة، أيام طالبة مصرية في أمريكا (بيروت: دار الآدب، ١٩٨٣).

٦ – "تاريخي بقلمي" هي في واقع الأمر تجميع لمقالات كانت نبوية موسى تنشرها تباعا في مجلتها "الفتاة" منذ إصدارها عام ١٩٣٧ ضمن باب ثابت عنوانه "ذكرياتي". والملاحظ أنها كانت قد نشرت مذكراتها لأول مرة مسلسلة في مجلتها الأسبوعية "الفتاة"، ثم عادت بعد سنوات تعيد نشر نفس المذكرات مع بعض التعديلات بداية من العدد١١٩ من المجلة. وعندما قررت جمع مقالاتها

ونشـرها فـى كـتاب قامت بعملية انتقاء لجوانب من خبراتها فى مجال التعليم، إلا أنهـا لم تحـتفظ بعـنوان مسلسلة مقالاتها الصحفية، وإنما اختارت لها عنوانا مختلفا هو"تاريخى بقلمى".

انظر: نبوية موسى، مرجع سابق، ص ٧، ٨.

٧ – حول ملامح الواقع السياسى والاجتماعى فى تلك الفترة انظر:

- عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية فى مصر ١٩١٨ – ١٩٣٦(القاهرة: دار الكاتب العربى، ١٩٦٨).
- عـبد العظـيم رمضـان، دراسـات فـى تاريخ مصر المعاصرة(القاهرة: المركز العربى للبحث والنشر، ١٩٨١).
- عفـاف لطفـى السـيد، تجـربة مصـر الليـبرالية ١٩٢٢ – ١٩٣٦(القاهـرة: المركـز العربى للبحث والنشر، ١٩٨١).
- مارسـيل كولومـب، تطـور مصر ١٩٢٤ – ١٩٥٠، ترجمة زهير الشايب (القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٢).

Mona Mohamed Abdel. Monem Abil - Fadl, The Sidqi Regime in Egypt (1930-1935): New Perspectives. (P. H. D, Thesis submitted For The Degree of Doctor of Philosophy at the University of hondon, school of Oriental and African studies / Sep 1975).

٨ – نبوية موسى، تاريخى بقلمى، مرجع سابق، ص٢١.

٩ – المرجع السابق، نفس الصحيفة.

١٠ – حول أبرز ملامح تلك المرحلة انظر:

- طـارق البشـرى، الحـركة السياسـية فـى مصـر ١٩٤٥، ١٩٥٢، ط ١(القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣).
- عـبد العظـيم رمضـان، تطـور الحركة الوطنية فى مصر من ١٩٣٧–١٩٤٨(جزءان) (بيروت: دار الوطن العربى، ١٩٧٣).

• مارسيل كولومب، تطور مصر ١٩٢٤– ١٩٥٠، مرجع سابق.

• محمد حسنين هيكل، حرب الثلاثين سنة، ملفات السويس، ط ٢ (القاهرة: مركز الهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢).

١١ – كانت لطيفة الزيات واحدة من بين ثلاثة أمناء للجنة الطلبة والعمال التى قادت كفاح الشعب المصرى سنة ١٩٤٦.

١٢ – رضوى عاشور، "رحلة لطيفة الزيات"، فى: لطيفة الزيات: الأدب والوطن، تحرير سيد البحراوى، ط ١ (القاهرة: نور – دار المرأة العربية للنشر ومركز البحوث العربية، ١٩٩٦، حرص ١١٧ : ١٢٠، ص١١٧.

١٣ – سامية محرز، "كتابة الوطن: لطيفة الزيات بين الباب المفتوح وحملة تفتيش" فى لطيفة الزيات: الأدب والوطن، مرجع سابق، ص ١٣٧ : ١٤١، ص ١٤٠.

١٤ – رضوى عاشور، "رحلة لطيفة الزيات"، مرجع سابق، ١١٨.

١٥ – المرجع السابق، ص ١٢٠.

١٦ – لطيفة الزيات، "الكاتب والحرية"، فى: لطيفة الزيات: الأدب والوطن، مرجع سابق، ص١٣ : ١٧، ص١٥.

١٧ – حول بدايات تبلور فكرة التأريخ للسيرة الذاتية وانتقاء هذه المرحلة تحديداً تقول رضوى عاشور:

بدأت فى مشروع سيرة ذاتية، كتبت صفحات تغطى تجربتى الحياتية من سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٥٦. ثم اكتشفت أن الخيوط التى شكلت وجدان الطفلة وتلك التى نسجت تاريخ تلك الفترة أكثر تداخلا وحبكة مما أستطيع كتابته، وجدتنى أتعثر فى كتابة العلاقة بين خاص وعام متداخلين متشاركين إلى حد يصعب معه معرفة أحدهما من الآخر. خفت من السقوط فى الخطابية أو الغنائية فتوقفت عجزا وخوفاً. وقررت أننى بحاجة إلى "ورشة" أتدرب فيها وأتعلم. وكانت كتابة "الرحلة: أيام طالبة مصرية فى أمريكا" هى الورشة التى أقبلت عليها واعية صفتها كورشة تأهيل".

رضوى عاشور، سراج (القاهرة: دار الهلال، روايات الهلال، العدد ٥٢٨

ديسمبر ١٩٩٢ ص١٢٣، ١٢٤).

وقد استكملت رضوى عاشور التأريخ لسيرتها الذاتية فى أحدث أعمالها التى صدرت تحت عنوان "أطياف" والتى تؤرخ فيها لمراحل العمر المختلفة وقد مزجت ببراعة بين البعد الخاص والبعد العام واستعرضت من خلال سيرتها الذاتية تفاصيل واقعها وأحداثه السياسية الاجتماعية والثقافية. انظر: رضوى عاشور، أطياف (القاهرة: دار الهلال روايات الهلال، العدد ٦٠٢، فبراير ١٩٩٩).

١٨ - حول أوضاع مصر فى الفترة التى تؤرخ لها الرحلة، وأبرز التطورات السياسية والاجتماعية فى الواقع المصرى خلال حقبتى والستينات والسبعينيات انظر:

- أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، ترجمة إكرام يوسف (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩١).
- السيد يسين (محرر)، الثورة والتغير الاجتماعى: ربع قرن بعد ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، أغسطس ١٩٧٧).
- طارق البشرى، الديمقراطية والناصرية، ط١ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٥).
- على الدين هلال وآخرون، تجربة الديمقراطية فى مصر ١٩٧٠-١٩٨٠، ط٢ (القاهرة: المركز العربى للبحث والنشر، ١٩٨٢).
- محمد حسنين هيكل، حرب الثلاثين سنة ١٩٦٧، ج١، سنوات الغليان، ط١ (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٨).
- محمد حسنين هيكل، حرب الثلاثين سنة ١٩٦٧، جـ٢، الانفجار، ط١ (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٠).
- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، الديمقراطية فى مصر: ربع قرن بعد ثورة ٢٣ يوليو (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٧).
- مصطفى كامل السيد، المجتمع والسياسة فى مصر: دور جماعات المصالح فى النظام السياسى المصرى (١٩٥٢-١٩٨١) (القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٣).

- Afaf Mahfouz El Kosher, Sociabsme et Powoir en Egypt (Paris: Librairie General de Droit et de Jurisprudence, 1972).
- A. I. Daursha, Egypt in the Arab World, The Elements of Foeign Policy (London: Macmillan Press Ltd, 1976).
- Anthony Netting, Nasser (London: Constable, 1972).
- Raymond Baker, Egypt's Uncertain Revolution Under Nasser and Sad at (Cam budge Mass, Harvard Unw. Press, 1978).
- R. Hrais Debmejian, Egypt Under Nasser: A study in Pobtical Dynomics (London: Unviesity of London Press, ltd, 1972).
- Robert Springboro, "Patrimonialsm and Poicy Making in Egypt: Nasser and Sad at and The Tenure Policy for Reclaimed Lands" Middle Eastern Studies, Vol 15 (January, 1979).
- P. J. Vatikiots, Nasser and His Generation (London: Groom Helm, 1978).

١٩ – حول نماذج لكتابات مثقفين مصريين عن رحلاتهم العلمية إلى الغرب انظر:

- حسين فوزى، سندباد إلى الغرب، ط٣ (القاهرة: دار المعارف).
- رفاعة رافع الطهطاوى، تخليص الإبريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى، دراسة وتحقيق محمد عماره، ح٢، ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، تشرين أول، أكتوبر ١٩٧٣).
- سلامة موسى، تربية سلامة موسى (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع).
- سلامة موسى، ما هى الحضارة (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣).

• سلامة موسى، هؤلاء علمونى (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٥).
• لويس عوض، مذكرات طالب بعثة (القاهرة: روز اليوسف، سلسلة الكتاب الذهبى، ١٩٦٥).
• محمد حسين هيكل، فى أوقات الفراغ (القاهرة: المكتبة العصرية).
• محمد حسين هيكل، شرق وغرب، رحلات الدكتور محمد حسين هيكل (القاهرة: دار الهلال، كتاب الهلال، العدد٥١٩، مارس ١٩٩٤).
• محمد حسين هيكل، مذكرات الشباب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦).

وحول نماذج لأعمال روائية تصور لقاء المثقف الشرقى بالحضارة الغربية وتحمل بعض ملامح من السيرة الذاتية وتعكس جانبا من تجربة الكاتب وتفاعله مع الآخر انظر:

• توفيق الحكيم، عصفور من الشرق (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٣٨).
• توفيق الحكيم، زهرة العمر (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٤٣).
• طه حسين، أديب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨).

٢٠ – رضوى عاشور، سراج، مرجع سابق، ص١٢٣.

٢١ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢٢ – انظر:

نبوية موسى: "ذكريات معلمة"، تقديم رانيا عبد الرحمن، هالة كمال، فى: نبوية موسى: تاريخى بقلمى، مرجع سابق، ص٨.

٢٣ – تؤكد لطيفة الزيات على هذا الترابط بقولها "ففى هذه الرواية أرسيت ثلاثة مستويات للمعنى، يعرض المستوى الأول لمسار الشخصية وهى هنا أنثى تنتمى للطبقة الوسطى مرورا من المراهقة إلى النضوج فى الفترة من ١٩٤٦ إلى ١٩٥٦، ويعرض المستوى الثانى لمسار الوطن فى الفترة ذاتها واستقلاله عن الاستعمار يتأكد بعد عدوان ١٩٥٦، بينما يعرض المستوى الثالث لبعض قيم وسلوكيات الطبقة الوسطى التى تتأتى مجاوزتها حتى تتحقق الحرية الحق لكل من الشخصية والوطن. وتندرج المستويات الثلاثة بحيث تصبح فى الرواية وحدة لا

تتجزأ".

لطيفة الزيات، "الكاتبة والحرية" مرجع سابق، ص١٥.

٢٤ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢٥ – خلافا لنبوية موسى التى اختارت عنوانا يعكس الخصوصية والدراسة "تاريخى بقلمى" ابتعد عنوان السيرة الذاتية لرضوى عن الطابع الفردى فكان الرحلة" وليس رحلتى. والعنوان الفرعى يوميات طالبة مصرية فى أمريكا، حيث التأكد على الهوية والبعد الوطنى وغياب البعد الذاتى.

٢٦ – انظر على سبيل المثال:

نبوية موسى، تاريخى بقلمى، مرجع سابق ص٨٧، ٩٢، ص١١٧: ١٢٠، ١٣٨، ١٥٦.

٢٧ – المرجع السابق، ص٨٩.

٢٨ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢٩ – المرجع السابق، ص٨٨.

٣٠ – لطيفة الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص٥٠.

٣١ – رضوى عاشور، الرحلة، مرجع سابق، ص٣٥.

٣٢ – المرجع السابق، ص٣٣.

٣٣ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٣٤ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٣٥ – المرجع السابق، ص٣٥.

٣٦ – المرجع السابق، ص١٢٢.

٣٧ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٣٨ – المرجع السابق، ص٣٣.

٣٩ – المرجع السابق، ص٣٥.

٤٠ – لطيفة الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص٣٦.

٤١ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٤٢ – حول مزيد من التفاصيل حول علاقة ليلى برمزى انظر: المرجع السابق ص ص ٢٢١: ٢٢٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٤١.

٤٣ – المرجع السابق، ص٣١٦.

٤٤ – المرجع السابق، ٢١٠.

٤٥ – المرجع السابق، ص١٨٥، ص٢٠٩، ٢١٠.

٤٦ – انظر على سبيل المثال:

٤٧ – رضوى عاشور، الرحلة، مرجع سابق، ص١٩، ٢٤.

٤٨ – انظر: نبوية موسى، تاريخى بقلمى، مرجع سابق، ص٨٢، ٩٣.

٤٩ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٥٠ – المرجع السابق، ص٢٠١.

٥١ – المرجع السابق، ص٢٣٦.

٥٢ – المرجع السابق، ص٢٥٧

٥٣ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٥٤ – انظر حول نماذج للأعمال الإبداعية للطيفة الزيات وتعبيرها عن واقع العصر ومعالمه انظر:

- الشيخوخة وقصص أخرى:مجموعة قصصية (القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٦)
- حملة تفتيش: أوراق شخصية "سيرة ذاتية" (القاهرة: كتاب الهلال، دار الهلال، ١٩٩٢).
- صاحب البيت: رواية (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٤).
- بيع وشراء: مسرحية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤).
- الرجل الذى عرف تهمته: رواية قصيرة (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٥).

٥٥ – حول انعكاس الواقع فى الأعمال الإبداعية لرضوى عاشور والسياسة كمكون أصيل فى تكوينها الفكرى. انظر من أعمالها:

- رضوى عاشور، حجر دافئ، رواية (القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٥).
- رضوى عاشور، خديجة وسوسن، رواية (القاهرة: دار الهلال. روايات الهلال،

العدد ٤٩٢، ديسمبر١٩٨٩).

- رضوى عاشور، أطياف (القاهرة: دار الهلال روايات الهلال، العدد٦٠٢، فبراير ١٩٩٩). وحول انعكاس الأحداث التاريخية على إبداعها انظر:
- رضوى عاشور، سراج، رواية (القاهرة: دار الهلال، روايات الهلال، العدد ٥٢٨، ديسمبر١٩٩٢) وكذلك ثلاثية غرناطه التى تتناول فيها تاريخ الوجود العربى فى الأندلس بعد سقوط غرناطة.
- رضوى عاشور، غرناطة (القاهرة: دار الهلال، روايات الهلال، العدد٥٤٤، أبريل ١٩٩٤).
- رضوى عاشور، مريمة والرحيل (القاهرة: دار الهلال، روايات الهلال، العدد ٥٦١، سبتمبر ١٩٩٥).

٥٦ – لطيفه الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص ٤٥.

٥٧ – المرجع السابق، ص٢٤٢.

٥٨ – المرجع السابق، ص٣٣٢.

٥٩ – المرجع السابق، ص٣٥٢.

٦٠ – المرجع السابق، ص٤٢.

٦١ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٦٢ – حول نماذج لعلاقة نبوية موسى بالسلطة، انظر على سبيل المثال:

نبوية موسى، تاريخى بقلمى، ص ص٩٨: ١٠١، ١٦٣: ١٦٩، ١٧٦: ١٧٨، ١٨٢: ١٨٧، ١٩٠: ٢١٤، ٢٤١: ٢٤٨.

٦٣ – لطيفه الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص١٥٧.

٦٤ – المرجع السابق، ص١٥٣.

٦٥ – المرجع السابق، ص ٢٤٠.

٦٦ – رضوى عاشور، الرحلة، مرجع سابق، ص٥.

٦٧ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٦٨ – المرجع السابق، ص١٥.

٦٩ – المرجع السابق، ص٢٧٠.

٧٠ – المرجع السابق، ص١٥.

٧١ – المرجع السابق، ص٦١.

٧٢ – المرجع السابق، ص٦٢.

٧٣ – المرجع السابق، ص٩٨.

٧٤ – المرجع السابق، ص١٢٠.

٧٥ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٧٦ – المرجع السابق، ص١٧٢.

٧٧ – المرجع السابق، ص ١٧٤.

٧٨ – المرجع السابق، ص١٧٣.

٧٩ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٨٠ – لطيفة الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص٣٥٣.

٨١ – رضوى عاشور، الرحلة، مرجع سابق، ص١٧٥.

٨٢ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٨٣ – نبوية موسى، تاريخى بقلمى، مرجع سابق، ص٥٣.

٨٤ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٨٥ – انظر على سبيل المثال فى الإشادة بأخلاق المستشار دانلوب: المرجع السابق، ص ١٥٩، ٢٠٧، ٢١١، ٢١٤، ٢١٥، ٢٤٤.

٨٦ – المرجع السابق، ص٢٠١.

٨٧ – المرجع السابق، ص٧٦.

٨٨ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٨٩ – المرجع السابق، ص٢٧٢.

٩٠ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٩١ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٩٢ – المرجع السابق، ص٢٣٧.

٩٣ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٩٤ – لطيفة الزيات، الباب المفتوح، مرجع سابق، ص٢٧.

٩٥ – المرجع السابق، ص٩٣.

٩٦ – المرجع السابق، ص١.

٩٧ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٩٨ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

٩٩ – المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٠٠– المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٠١– رضوى عاشور، الرحلة، مرجع سابق، ص٦.

١٠٢– المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٠٣– المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٠٤– المرجع السابق، ص١٠٨.

١٠٥– المرجع السابق، ص١٦.

١٠٦– المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٠٧– المرجع السابق، ص١٠.

١٠٨– المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٠٩– المرجع السابق، ص١١.

١١٠– المرجع السابق، ص٢٦.

١١١– المرجع السابق، ص٤٢.

١١٢– المرجع السابق، ص١١٢.

١١٣– المرجع السابق، ص٦، ٨، ٩، ١٨، ١٩، ٢٤.

١١٤– المرجع السابق، ص٦٧.

١١٥– المرجع السابق، ص٩٩.

١١٦– المرجع السابق، ص١٦٧.

١١٧– المرجع السابق، ص١٣٣.

١١٨- المرجع السابق، ص١١٤.

١١٩- انظر. المرجع السابق، ص ص ١١٣ : ١١٥.

١٢٠- انظر نماذج لهذه الممارسات والظواهر السلوكية : المرجع السابق، ص ص ٧٤، ٧٧، ص١٥٨.

١٢١- المرجع السابق، ص١٠٤.

١٢٢- المرجع السابق، ص١٠٥.

١٢٣- المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٢٤- المرجع السابق، ص١٠٣.

١٢٥- المرجع السابق، نفس الصفحة. وانظر نماذج أخرى للصورة الإيجابية ص١٠، ١١، ٧٣.

١٢٦- انظر حول وصف الأماكن والمفارقة بين قسم اللغة الإنجليزية وقسم الدراسات الأفروأمريكية ودلالة المبنى والمعنى فى كلٍّ منهما، المرجع السابق، ص٤٣، ٤٤، ٦٨، ٢٩٥، ١٢.

١٢٧- المرجع السابق، ص٦٩.

١٢٨- المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٢٩- المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٣٠- المرجع السابق، ص٧١.

١٣١- المرجع السابق، ص١٦٨.

المسئولية الاجتماعية للتليفزيون
فى تفعيل دور المرأة الاجتماعى

نسمه أحمد البطريق

المقدمة

لاشك أن تقديم نظرية نقدية لفاعلية العملية الإعلامية وأهميتها فى تأكيد صورة المرأة وتفعيل دورها الاجتماعى، خاصة فى تلك المرحلة التى يشهدها المجتمع لمجهودات التنمية الاجتماعية - أصبح أمراً ضرورياً؛ حتى يمكن توضيح أهمية المرأة كعنصر هام وحيوى فى المجتمع الحديث، خاصة فى تلك المرحلة الحاسمة التى يمر بها المجتمع، والتى تشهد اهتماماً ملحوظاً بشئون المرأة والعمل على رفعة مكانتها. ويتضح هذا الاهتمام بصفة خاصة على المستوى الثقافى والبحثى فى تلك المؤتمرات المتعددة الهامة والخطيرة التى عقدت لمناقشة الجوانب المتعددة التى تمس واقع المرأة والمجتمع، وتؤكد جميعها على أهمية البعد الاجتماعى للتطور الاقتصادى والثقافى ولعلنا نشير إلى أنه بالرغم من أهمية هذه المؤتمرات من حيث الموضوعات المتعددة التى طرحت، إلا أنها لم تفسح مجالات أكثر لمناقشة أهمية الربط بين التنمية الاجتماعية وبين أدوات الإعلام المتعددة وبصفة خاصة التليفزيون كأداة من الأدوات التى يمكنها، لما تمتلكه من لغة سهلة ومقنعة، القضاء على تلك القضايا الاجتماعية المتعددة التى تعرقل جهود التنمية، فلم تناقش بصورة اعمق تلك العلاقة، وبصفة خاصة علاقة الإعلام التليفزيونى وبرامجه المتعددة والسلبيات التى تمس حياة المرأة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية... بموضوعية وبدون حساسية وبصفة خاصة تلك المتعلقة بالمرأة فى الريف والحضر، مع التأكيد على أهمية الدور الاجتماعى للمرأة وإبراز صورتها الحقيقية، فللإعلام دور خطير لتأكيد أهمية المرأة ودورها الاجتماعى والتربوى، خاصة فى مصر كدولة كرمت المرأة ووضعتها فى مرتبة ومكانة عالية منذ العصور

القديمـة، وأعادت هذا التكريم مع بدايات القرن التاسع عشر حيث توافرت تلك البيئة المواتـية بعـد فـترات طويلـة مـن الانكسـار والانحسـار الحضـارى، وذلـك فـى ثـنايا مجهـودات النهضـة الحديثة الاقتصادية والسياسية الهائلة التى شهدتها مصر، حيث احتلـت المرأة فى تلك الفترات، مكانة مرموقة فى الفكر الاجتماعى والثقافى والقانونى والسياسـى، فـى فكـر رواد حركة التنوير والإصلاح منذ رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده إلى قاسم أمـين وطـه حسين وأحمـد لطفى السيد... إلخ فلهذه التيارات الفكرية أهمية كـبيرة فـى تكويـن قـاعدة قويـة ومؤثـرة وممتدة لجماعات الضغط النسوية من الكاتبات والمـثقفات العربيات المصريات للتصدى، ليس فقط لأمور وشئون المرأة وما يمكن أن ينال مـن حقوقهـا خاصـة فـى تلـك الفـترات الحـرجة الـتى عـانى فـيها المجتمع من القهر السياسـى والفكـرى، بـل للتصـدى لكـل مـا يسـىء لحركة المجتمع وتحرره. ويعكس تـاريخ الصـحافة المصـرية والإذاعـة والأدب المكـتوب العديـد مـن تلـك النماذج النسوية المفكـرة والمـبدعة والمؤثـرة فـى تلـك الفـترات المضـيئة مـن النضـال الفكرى والاجتماعى والسياسى.

ومن خلال هذا المنطلق يمكن إبداء ثلاث ملاحظات أساسية:-

الأولى: أن رصـد القضـايا الاجتماعـية الفعلـية مـن خلال تشجيع البحوث الاجتماعية المـتعددة القائمة على المناهج العلمية الحديثة، هى وحدها القادرة على تحديد مسـارات واضحة للإعلام ووسائله المتعددة فى تفعيل دور الإعلام وفاعليته فى تأكيد صورة المرأة الحديثة وإلقاء الضوء على دورها فى المجتمع الحديث.

الثانـية: أن الـدور الاجتماعى للمرأة ومشاركتها الحياة السياسية والاجتماعية يختلف باخـتلاف البيـئة الاجتماعـية وصـلاحيتها فـى مساندة تلك الأدوار المختلفة، فكـلما امـتدت جسـور الوعـى السياسـى والاجـتماعى وانتشـرت جذور الثقافة والفكـر، كـلما زادت درجـة مشـاركة المرأة فى المجتمع ورسخت فى العقول، وأصبحت من مسلمات الحياة الاجتماعية.

الثالـثة: أن للإعـلام الجمـاهيرى منه والشخصى أهمية كبيرة فى تطوير الوعى بأهمية المـرأة وتأكـيد دورهـا ووضـع مـنظومة الحقـوق والواجـبات أمـام أعـين أفـراد

المجـتمع مـن النسـاء والـرجال. ولكـن يجـب التأكـيد على أن أدوات التعبير والـثقافة لا يمكـنها الانطـلاق دون بيـئة مواتـية اجتماعـية وسياسـية، بيـئة يـتوافر بداخـلها نـوع مـن الاسـتقرار السياسـى والوضـوح فـى الرؤية للآليات اللازمـة لتحقـيق هـذه الـرؤية. فالـتاريخ المصرى الحديث يقدم نماذج متعددة لحـالات المجـتمع المخـتلفة، فـيمكن أن نؤكـد عـلى أهمـية الـربط بين البيئة الاجتماعـية المواتـية وانطلاقة الفكر والإبداع المنشط لعجلة الإنتاج والتطور... فشـهدت مصـر، بالـرغم مـن بعـض الفترات العصيبة، بيئة اجتماعية مواتية لتحقـيق نـوع مـن الاسـتقرار للقـوى المنشـطة للعملـية الإبداعـية والثقافـية، وظهـرت ملامحهـا فـى مضـمون وسـائل الإعـلام والـثقافة المتعددة مع بدايات القـرن العشـرين وحـتى نكسـة ١٩٦٧ – وأعقب تلك الفترة ضمور واضح للقوى القومـية فـى مقـابل بـروز للقـوى المناهضـة للفكـر المتحرر، والتى عملت على تـراجع دور المرأة فى العملية الاجتماعية والثقافية والسياسية. وظهرت بذلك اتجاهـات داخـل المجـتمع هدفهـا تحطـيم تلـك المكتسـبات الـتى حظـى بهـا المجـتمع فـى الفـترات والمـراحل الأولى مـن تـنامى الفكـر القومـى الحديـث. فأصبحت البيـئة الاجتماعـية والفكـرية حينـئذ تـتعارض وتـيار الاتجاهـات الجديـدة تجـاه المـرأة حـتى داخـل قطاعـات واسـعة فـى الأوساط النسائية فى الـريف والحضـر عـلى السـواء، وأدى كـل ذلك إلى تراجع فى مجالات المطالبة والمسـاواة فـى العمـل والشـئون الأسـرية، وربما التراجع بين النساء عن العمل والتعلـيم. وكـان لـتلك التناقضات المتعددة التى واجهت المجتمع النسائى دور كبير للترويج إلى عودة الفتاة إلى المنزل وتسربها من التعليم.

ولما كان منطق هذه الدراسة هو الوقفة النقدية من مفهوم الدور الاجتماعى للمرأة المصـرية كمـا يصـوره التلـيفزيون؛ فهـنا علينا تقديم نظرة تاريخية سريعة لتطور هذه الحقـوق الاجتماعـية المكتسـبة الـتى رسمـت هذا الإطار العام للدور الاجتماعى للمرأة؛ حـتى يمكـن بناء منطلقنا النقدى للدور الذى يجب أن يلعبه الإعلام خاصة التليفزيونى تجاه قضايا المرأة ودورها الاجتماعى.

انطلاقا من تلك المقدمة يمكن عرض النقاط التالية:-

النقطة الأولى: لمحة تاريخية للتيارات الفكرية المؤثرة في تطور الوضع الاجتماعي للمرأة المصرية

لا شك أن التغيرات التي طرأت على مضمون وشكل الأدوار الاجتماعية للمرأة المصرية لها خصوصيتها في إطار السياق العام للمجتمع وتراكماته الاجتماعية والثقافية والفكرية على امتداد مراحل تاريخ مصر الحديث، منذ بدايات القرن التاسع عشر، والتي أدت إلى خصوصية قضية المرأة ومشاركتها الاجتماعية والسياسية.

فقضايا المرأة، وبصفة خاصة المرأة المصرية تبرز نوعية المتغيرات والتطورات السياسية والثقافية والاجتماعية التي مر بها التاريخ، وأدت إلى نموذج التحديث أو التنمية الوطنية، والتي اجتاحت مصر في فترات متعاقبة، ووفقا للتغيرات وقوى الدفع الاقتصادية الاجتماعية لتحقيق نوع من الازدهار الفكري والثقافي والاجتماعي.

ونحن نخص بالتحديد التجارب السياسية والاجتماعية والثقافية في فترات مثل ثورة ١٩١٩، ثم ثورة ١٩٥٢. والتي ضربت مثلا ونموذجا للتحديث في المنطقة العربية، وتمثل هذه التجربة بشكل واضح الفترة التي أعقبت حرب عام ١٩٥٦ وحتى حرب ١٩٦٧، ويتميز هذا النموذج اقتصاديا بمحاولات الاعتماد على الذات وتبني تجربة الصناعات الثقيلة والتأميم، وكان لهذه التحولات الهائلة آثارها على المتغيرات الاجتماعية والثقافية، وبرزت أدوار المرأة المصرية بشكل واضح في جميع المجالات: الثقافية والإعلامية.. إلخ، ومراكز البحوث، والمراكز القيادية المتعددة .

ومن المفيد أن نتوقف قليلا عند عمالقة فكر التحديث المصري في عصر التنوير؛ لإسهاماتهم في بناء قاعدة فكرية كانت لها فضل في بناء جسور الوعي الاجتماعي المتصل بأهمية تعليم وعمل المرأة والفتاة المصرية، وكانت البداية في مشوار التحرر والمشاركة الاجتماعية والسياسية للمرأة المصرية.

ولعل للحملة الفرنسية على مصر تأثيرات عميقة على العقلية في ذلك العصر، فلقد جاءت تلك الحملة ومعها مبادئ الثورة الفرنسية، التي تهدف إلى إرساء مبادئ العدل والمساواة والإخاء، ومعها العلماء في جميع التخصصات، ومعها أيضا المطبعة والكتب والمعارف .. من ثقافة وأدب وفكر .. إلخ.

ولعل المفكرين الذين عادوا من الخارج من فرنسا قد استطاعوا أن ينشروا أفكارا وعادات جديدة بشأن المرأة، ومن هؤلاء الرواد: "رفاعة الطهطاوى".

ولعل مفهوم حق المرأة فى التعليم والعمل بالمهن المختلفة قد أخذ ينمو تدريجيا منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر نتيجة عدة عوامل، منها: التأثر بالثقافة الغربية وخاصة مدارس الجاليات الأجنبية، واهتمام محمد على بالتعليم، وحركة الإصلاح التى دعا إليها المصلحون أمثال رفاعة الطهطاوى، ومحمد عبده، وعلى مبارك وقاسم أمين.

وللطهطاوى آراء حديثة حول المرأة فهو ينقل للقراء آراء جديدة عن المرأة الفرنسية، ويرى أن عفة المرأة ترجع إلى التربية، ويذهب أيضا إلى أن عقل المرأة الفرنسية وقريحتها ومعرفتها هى أصول زينتها وأسلحتها فى الحياة. فهو ينظر للمرأة نظرة مساوية للرجل. ولم يوافق على نظام تعدد الزوجات، فأشار إلى أن هذا النظام قد يوجد فى بلاد نائية حيث يتزوج الرجل امرأة فى كل قرية. وكان يرى تقييد الطلاق بحيث لا يحدث إلا أمام القاضى.

وقد أيد الطهطاوى عمل المرأة وجعله غاية من الغايات التى تهدف إليها، كما أيد تعليمها، فالتعليم سلاح يجب أن تتزود به المرأة من أجل البقاء على كرامتها وإنسانيتها.

وبالرغم من تلك الأفكار التحررية التى نادى بها الطهطاوى فلم تفتح مدرسة للبنات إلا فى يناير ١٨٧٣ وسميت بالمدرسة "السوفية" تحت رعاية الزوجة الثالثة للخديوى إسماعيل، وكانت تلك المدرسة تهدف، فضلا عن التعليم الابتدائى الذى قدمته، إلى أن تقدم للفتيات تعليما مهنيا عمليا يفيدهن فى بيوتهن ويكسبن به عيشهن إذا دعت الحاجة، وكذلك تكون بمثابة مدرسة تجهيزية لمدرسة الولادة بالقصر العينى، هكذا تنص لائحة المدرسة فى ١٨٧٤.

ولعل فكر " محمد عبده" يوازى فى الأهمية أفكار الطهطاوى. ولقد كانت جريدة "الوقائع المصرية" التى تولى رئاسة تحريرها ١٨٨٠ وسيلة لنشر أفكاره النقدية. فقد قدم مقالات عديدة تنتقد الأخلاق والعادات الاجتماعية والتربوية، وكانت أهم أفكاره فى تربية المرأة وتعليمها تنطلق من حق المرأة فى المساواة مع الرجل؛ "إذ ليس

للـرجل رأس ولـلمرأة نصـف رأس، وإذا كـان هـناك مـن تفاوت بينهما فهذا يرجع إلى التربـية، حيـث تيسـر للـرجل مـن ظروف ما لم تتيسر للمرأة ... وظلت المرأة حبيسة الدار، وهذا ما جعلها غير متساوية مع الرجل".

ولقد أكـد الإمـام محمـد عـبده أن الإسـلام جـاء ليحرر المرأة ويقرر المساواة بين الرجل والمرأة. كما يرى أن القرآن الكريم لا يعارض فى تعليم العلوم الحديثة، بل حث على هذا النوع من التعليم ورَّغب فيه.

وكـان الدافـع وراء اهتمام محمد عبده بإبراز وجهة نظر الإسلام فى حقوق المرأة عامـة وحـق التعليم خاصة، إنما كان لإزالة المفاهيم الخاطئة التى رسخت فى الأذهان، وكان لها أثر كبير فى حرمان المرأة من التعليم والتقليل من أهميته بالنسبة لها.

وكان على مبارك من مؤيدى إصدار المجلات التى تقدم للطلاب موضوعات نافعه تساعد على استكمال ثقافاتهم، ففكر فى إصدار مجلة لهذا الغرض، وكان من هنا مولد مجلـة "روضـة المـدارس المصـرية" فـى إبـريل ١٩٧٠؛ لتـتولى نشـر المعـارف بـين أبناء المدارس.

وكـان يوافـق عـلى التعليم وأثره فى نهضة الشعوب وارتقاء الأمم، فقد كان يرى أن تحرير المصريين لا يتم بدونه؛ ولذلك فقد كان يحث عليه ويعمل على إصدار اللوائح المنظمة له.

ويعتـبر قاسم أمين أحد الرواد الأوائل فى القرن العشرين الذين دعوا إلى تحرير المـرأة وتعلـيمها، فقد جـدد دعـوة رفاعـة الطهطـاوى ومحمد عبده ووسع نطاقها ودعا لإصلاح أحوال المرأة وتربيتها، وأشار إلى أن الإصلاح لا يتم إلا من خلال تعليمها.

وتـرجع أهمـية قاسم أمـين فـى كـتاباته إلى أن دعوتـه كانـت علمية قائمة على المنهج العلمى وعلى الإحصاء وعلى الأرقام والمقارنة.

ولم تكـن الدعـوة إلى تحريـر المـرأة المصـرية من الجهل والحجاب، أهم المسائل، فـالدعوة إلى تحريـر المرأة المصرية من الجهل لم تكن بالاهتمام الأوحد لقاسم أمين، بل كانت مسألة الحجاب تمثل القضية المحورية لتحرير المرأة.

فهـو يـرى أن ارتـداء الحجاب يمثل حرمان المرأة من حريتها الفطرية ويمنعها مـن اسـتكمال تربيتها، ويعوقها عن كسب معاشها عند الضرورة، ويحرم الزوجين من لـذة الحـياة العقلـية والأدبـية، ولا يأتى معه أمهات قادرات على تربية أولادهن، وبه تكـون الأمة كإنسان أصيب فى أحد شقيه. كما أن الحجاب ليس هو الكفيل بعفة المرأة، إذ لا يجـب الـربط بـين السفور، وبـين هـتك العفـة، فقد يصدر عن المرأة المحجبة من القـول أو الفعـل مـا يثير الرغبة، فهو العقبة الرئيسية فى عدم استكمال تربية وتعليم المرأة. ويحول بين المرأة وارتقائها، كما يحول بين الأمة وتقدمها.

أمـا طـه حسـين فكانت خصوبة أفكاره وتعدد مجالات الإبداع عنده ليست سوى وسـيلة لرسـم ملامـح نمـوذج المجـتمع المتحضـر الـذى يصـبو إلـيه، مجـتمع العدالـة الاجتماعـية والديموقراطـية والحـرية الفعلـية، وكانـت التربية أهم الوسائل فى إقامة ذلك المجتمع ..

وقـد أدرك طـه حسين أن التعليم يعتبر قوة فعالة فى إحداث التغيير الاجتماعى وإعـادة بـنائه، مـا دامـت هـناك إرادة فـى هـذا المجـتمع للتغـيير وإعـادة البناء. بناء المجتمع الذى يوحد بين المرأة والرجل.

ويـرى أن المرأة لا يسكتها على الحجاب إلا الجهل، فهو ينطلق من منطلق قاسم أمين فى اعتبار الحجاب هو حجاب لعقلها وتطورها.

ولقـد اقـترن اسـم طـه حسـين بالدعوة لتعليم المرأة، ففتح باب كلية الآداب على مصـراعيه للطالـبات حـاملات البكالوريا، ولم يقدم الذكر على الأنثى فى القبول للكلية وإنما رتب القبول على المجموع وحده.

ويسـلك "أحمـد لطفـى السـيد" فـى الدفاع عن حقوق المرأة وحريتها نفس الطريق الـذى يسـلكه قاسم أمين ومن قبله الطهطاوى ومحمد عبده، من حيث التمسك بالفضائل الإسـلامية والتدلـيل عـلى أن حقوق المرأة وحريتها تتفق وقواعد الدين الإسلامى ونادى بـتحرر المـرأة مـن الحجـاب، وكان من أهم شعائره: "ليفك أسر المرأة التى أوقعوها فيه باسم الدين وما هو من الدين فى شىء، إنما الدين اسمى مما يظنون".

، وأفسح للنساء مساحات واسعة للتعبير عن آرائهن، وكان من بينهن: "ملك حفني ناصف" المعروفة بباحثة البادية، ولمارى زياد المعروفة "بمى زيادة"، و "نبوية موسى"، و"لبيبة هاشم".

ولعل لتلك اللمحة التاريخية الموجزة آثارها فى تبنى تيارات وتوجهات أكثر ليبرالية تجاه المرأة وخصوصا على صعيد التعليم والعمل، والمشاركة السياسية وبعض التشريعات الأسرية، فحصول المرأة وخصوصا الحضرية منها، على قدر وافر من التعليم والعمل، مما انعكس بالتالى على شكل ما يمكن تسميته بجماعات الضغط النسوية المطالبة بحقوق أوسع للمرأة العربية، حيث ارتفعت مثلا فى مصر نسبة من يعرفن القراءة والكتابة من ٤٪ عام ١٩٤٧ إلى حوالى ٢٠٪ فى نهاية الستينيات. كما ارتفع عدد الحاصلات على مؤهلات جامعية من ١٪ إلى ٤٪ لذات الفترة. أما التعليم الجامعى فقد ارتفع عدد الطالبات من ٤٠٠٠ طالبة إلى ٥٠٠٠٠ طالبة ما بين ١٩٥٣ إلى ١٩٧١.

وبالمثل يمكن الحديث عن نوعية التعليم التى تلتحق به الفتاة حيث ارتفع عدد الدراسات فى كلية الهندسة من ١١ طالبة إلى ٣٢٨٠ طالبة، وفى كلية الطب من ٧٣٠ طالبة إلى ٧٥٠٠ طالبة فى الفترة من ١٩٥٣ وحتى ١٩٧٠.

وكان من نتيجة هذا النمو فى معدلات التعليم أن ازدادت فرص مساهمة المرأة فى سوق العمل الحديثة، كما احتلت مناصب تنفيذية عليا. ولقد ساهمت الكثير من التشريعات الاجتماعية والسياسية فى تلك الفترة المشار إليها فى ازدهار حياة المرأة وتعدد أدوارها فى الحياة الاجتماعية.

فحصلت المرأة على بعض الحقوق السياسية أسوة بالرجل، ومنها: حق التشريع والانتخاب وشغل الوظائف العامة، وعلى كل مستويات جهاز الدولة.

إذ يمكن التأكيد على أن الدور الاجتماعى للمرأة ومشاركتها فى الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية، يختلف باختلاف البيئة الاجتماعية وصلاحيتها لتلك الأدوار المختلفة.

فكلما امتدت جسور الوعى السياسى والاجتماعى، وانتشرت جذور الثقافة والفكر زادت درجة هذه المشاركة، وتحددت ملامحها، ورسخت فى العقول، وأصبحت من مسلمات الحياة الاجتماعية. وعلى العكس كلما زادت درجة التناقضات الاجتماعية انخفضت حدة هذه المشاركة، وانحصر دور المرأة ليصبح دورا هامشيا.

النقطة الثانية: البيئة الاجتماعية والتحولات السياسية وآثارها الجانبية على المكتسبات الفكرية الدافعة لتطور حقوق المرأة المصرية

هذا ما حدث فى فترة الإحباطات التى واجهتها المنطقة العربية ومصر بعد نكسة ١٩٦٧ والتى أدت إلى ضمور القوى القومية وقوى الستينيات النشطة مقابل البروز القوى للقوى المحافظة السلفية.

وشهدت هذه الفترة بعض التراجع من حيث مكانة المرأة وممارساتها لحقوقها السياسية والاجتماعية، كما شهدت منذ تلك الفترة بعض التغيرات فى اتجاهات المجتمع تجاه المرأة خصوصا ذلك الدور المكتسب فى المرحلة الأولى من تنامى الفكر الليبرالى، واتضح منذ بدايات القرن العشرين.

وبظهور التناقضات الاجتماعية بدأت العديد من تلك المكتسبات الفكرية التى وضعت المرأة فى مكانة متميزة، تتعارض وتيار الاتجاهات الجديدة، تجاه المرأة خصوصا، والعودة إلى الحجاب، الذى أصبح يستقطب قطاعات واسعة فى الأوساط النسائية فى المدينة والريف على السواء، وأدى هذا التيار إلى العدول عن المطالبة بالمساواة فى العمل والشئون الأسرية وربما القصور عن العمل اعتقادا منهن أو لربما أصحاب الاتجاهات السلفية الجديدة، أن العمل والمساواة فى الشئون الأسرية خروج عن تعاليم الدين.

ولعل للتناقضات والقضايا الاجتماعية المتعددة التى تعانى منها المرأة دوراً فى الترويج إلى تلك الاتجاهات، ونؤكد على أن قضايا الأمية الزائدة خاصة فى الأوساط الشعبية والريف تزيد من فاعلية وتنامى تلك المعتقدات التى تتنافى مع مبادئ الدين الإسلامى؛ إذ تعد مشاركة المرأة فى الصالح العام بالخدمة والفكر والإرشاد كما جاء فى الآية الكريمة: "ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً".

وكذلـك فـى الآيـة الكريمة: "فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض".

فالعمل يعتبر هو الوسيلة لتنمية الإنسان اجتماعيا واقتصاديا وسياسياً.

وبالـرغم مـن كـل تلـك الاتجاهـات المعاكسـة، تظل المرأة المصرية فى تلك الفترة ووضعها الاجتماعى بالمقارنة بمثيلاتها فى بعض الدول العربية، تتميز بنظرة متحررة نسبيا.

هـذا الوضـع لا يـرفض عمـل المـرأة، فهى تعمل ولكن وفق الشروط التى يحددها المجـتمع.. فالمـرأة مـتحررة، ومتسـاوية بعـض الشـىء مـع الرجل، ولكن فى النصوص القانونية، فالتساوى فى الحقوق والواجبات يتم وفق القبول المجتمعى.

ولكـن باسـتجابة فـريق مـن النسـاء لهـذا التـيار مـن خـلال الـرجل، تجمـدت اسـتجاباتها فـى إضـافتها السياسـية والفكـرية على المستوى الحركى... تلك المرأة الآن تمـثل قـوة اجتماعـية وسياسية ضاغطة فى صنع قرارات وقوانين عودة المرأة إلى المنزل، وفى إدخال بعض التعديلات على قانون الأحوال الشخصية لسنة ١٩٧٩.

هـذه التناقضـات الفكـرية لا تمـثل إذن، بيـئة اجتماعـية صالحة لحصول المرأة المصرية عـلى حقوقهـا الاجتماعية والسياسية كاملة وبالتالى تصبح أدوارها الاجتماعية تتأرجح بين التردى والنكوص، والسعى فى بعض الأحيان للحصول على بعض المكاسب الاجتماعية والسياسية الجديدة.

الـنقطة الـثالـثة: الإعلام ومسئوليته الاجتماعية فى الأدوار الاجتماعية والثقافية والسياسية للمرأة

هناك العديد من الدراسات الإعلامية التحليلية التى أجريت على مضمون وسائل الإعـلام الجمـاهيرى المختلفة لحصر أهمية دور المرأة كما تصوره هذه الوسائل المتعددة، وبصفة خاصة الإذاعة والتليفزيون.

وتعكـس تلـك الدراسـات، التسـاؤلات الـتى يطـرحها الباحـثون والدارسون فى مجـالات الإعـلام والاجـتماع، حـول دور الإعـلام الحقـيقى وطبـيعة علاقـته بـثقافة المجـتمع، ويـرى فـريق أول أن الإعـلام يعكـس ثقافـة المجـتمع بمـا تحتوى عليه من

إيجابيات فقط ويعمل على عدم التأكيد على تلك السلبيات، وبالتالى فهو يطمس ويشوه بعض الحقائق الفكرية.

أما الفريق الثانى فهو يرى أن الإعلام مرآة عاكسة للواقع يعمل بكل قدراته الفائقة لمواكبة الأحداث والظواهر ويمكنه تقديم تحليل للحقائق وتقديم البدائل والحلول. فهو يقدم مضمون ينمى ثقافة الفئات المتعددة، ويساعد فى ذلك على تطور الثقافة بالمفهوم الواسع والشامل بكل ما تحمله من علاقات وسلوك وقيم وفكر .

ولقد تعددت وجهات النظر حول دور الإعلام فى تقديم صورة المرأة فى كل من مصر والدول العربية وبعض دول أوروبا وأمريكا الشمالية، ولقد أظهرت تلك الدراسات التى أجريت خلال العشرين سنة الماضية، أن الإعلام قادر على ملأ تلك الأدوار المتعددة، أما تأكيد الحقائق المطروحة فى المجتمع وتحليلها، أو القيام بتشويه لها، وبصفة خاصة تلك المتعلقة بعلاقة الرجل بالمرأة على وجه التحديد فى مجتمعات الدول النامية، والدول العربية فبالرغم من أن المرأة الريفية تمثل ثلث المجتمع تقريبا، فهى لا تحظى فى وسائل الإعلام إلا بمساحة ضئيلة لا تتناسب مع حجم المرأة الريفية فى واقع الحياة .

فالأدوار التى تلعبها المرأة فى مضمون برامج الإذاعة والتليفزيون أدوار ثانوية بالدرجة الأولى، لا تعكس الواقع، ولا تعكس واقع العلاقة بين الرجل والمرأة والدور الحقيقى للمرأة فى الحياة الاجتماعية.

كما أظهرت دراسة أخرى أن المجلات النسائية تبتعد عن مشكلات وهموم الغالبية العظمى من نساء المدن من ساكنى الأحياء الشعبية، وتتحيز إلى شريحة معينة ومميزة من نساء المدن، مما يشكل عقبة أمام المشاركة الفعالة للمرأة فى عملية التنمية؛ لأنه يدعم النظرة السلبية أو الصورة السلبية للمرأة. هذه الصورة ترسخت فى الأذهان مما أدى إلى انتشار صورة المرأة التابعة للرجل، المخلوقة الضعيفة غير القادرة على العمل، بالرغم من أن الوطن العربى يتضمن صورا عديدة لمساهمات المرأة فى عملية البناء الاجتماعى.

ولقد أظهرت الدراسات أن هناك ازدواجية في الرؤية الفكرية. فالمجالات العربية تطرح صورة المرأة المرفهة التي لا يهمها سوى الأناقة والزينة، وتطرح بجانب بعض القصص الواقعية التي تشير إلى سوء حالة المرأة ومعاناتها الاجتماعية والاقتصادية.

وفي دول الغرب المتقدم أظهرت الدراسات أن وسائل الإعلام خاصة الإعلان، لا تقدم القدرات الشخصية والمعرفية للمرأة بقدر تقديمها وارتكازها على مفاتنها وأنوثتها.

ولقد قاومت الحركة النسائية في الولايات المتحدة الأمريكية هذا الاتجاه ونددت به في تظاهراتها المتعددة منذ فترة بعيدة، فلقد أظهرت ردود فعلها تجاه الإعلام وبصفة عامة الإعلان. وأكدت الدراسات والتقارير التي تناولت تحليل اتجاهات الرأي العام النسائي نحو الإعلان خاصة التليفزيوني كما ظهر تقرير (X.NARB) أن ٥٠٪ من العينة أظهرت عدم الرضا في مقابل ٢٠٪ يشعرون بالإهانة العميقة تجاه تلك الإعلانات، والنسبة الباقية عبرت عن قبولهم ورضاهم النسبي لهذا النوع من الإعلان.

أما في دول أوروبا الغربية، أكدت الدراسات الحديثة الإعلامية والاجتماعية، أن *برامج المرأة في وسائل الإعلام الوطنية خاصة في فرنسا وبلجيكا* تأثرت إلى حد بعيد ولفترة ممتدة ومنذ منتصف الستينيات إلى نهاية السبعينيات بالمضمون الأمريكي في صناعة الإعلان، والدراما التليفزيونية، وأيضاً بطريق عرض نشرات الأخبار التي كانت تتجاهل إلى حد بعيد الأخبار والأحداث الخاصة بالمرأة. وأكدت الدراسات الميدانية في الولايات المتحدة على تلك الحقيقة، فأغلب الدراسات العلمية التي أجريت في السبعينيات في الولايات المتحدة الأمريكية، تندد بصياغة الإعلان، وبالمضمون الدرامي في التليفزيون بمضمون نشرات الأخبار، تلك البرامج المتعددة لم تأخذ قضايا المرأة وأخبارها وأحداثها بالجدية اللائقة، فلقد نددت الحركات والتظاهرات النسائية في ذلك الوقت بصياغة الإعلان، ومضمون نشرات الأخبار والدراما التليفزيونية. هذا ما أكدته دراسات اتجاهات الرأي العام النسائي تجاه هذه البرامج التي أعربت عن احتجاجها على الصورة التي يعكسها عن المرأة الأمريكية: قضاياها وأحداثها وأخبارها، خاصة تجاه

صناعة الإعلان الذى وصفته تلك الحركات النسائية بأنه يعكس صورة مهينة للمرأة، فلا يأخذ بعين الاعتبار قدراتها الذهنية والشخصية ولكن يعكس فقط مفاتنها.

وركزت الدراسات الإعلامية والاجتماعية في أوروبا الغربية على تحليل الجوانب المختلفة لنشاط المرأة ودورها الاجتماعي الجديد، خاصة بعد أن منحتها التشريعات وبصفة خاصة في بلجيكا حقها الكامل في "العمل" و "الأجر" ومساواتها بالرجل. ولقد كانت لتلك التشريعات التي مُنحت للمرأة في نهايات السبعينيات، آثار بعيدة المدى على صحة المرأة النفسية والعضوية وعلى الشعور بالعزة والكرامة.

وتجرى العديد من الأبحاث والدراسات العلمية في الإعلام والاجتماع لمراقبة البرامج، خاصة تلك التي تقدم قضايا المرأة وأحداثها بعد صدور التشريعات الأخيرة الخاصة بتسوية أوضاع المرأة الاجتماعية والاقتصادية.

ولعل من *هذه الدراسات الهامة تلك التي قامت بها* ***R. DARTEVELLE*** عن اتجاهات الرأى العام النسائى حول صورة المرأة في التليفزيون في الماضى وتأثيرها على عقلية ونفسية المرأة في الحاضر.

ولقد أجريت تلك الدراسة من خلال بحث ميدانى موسع شمل عينة البحث أعداداً متنوعة ومتساوية من النساء تمثل كل مجموعة دولة من الدول الأعضاء الأثنتى عشرة في الجماعة الأوروبية . C.E.E

وأكدت نتائج هذا البحث أن تأثير الصورة السلبية التي كان يعكسها التليفزيون في الماضى عن المرأة من خلال البرامج المتنوعة المغلوبة على أمرها، كبير على نفسية المرأة الحديثة، وبصفة خاصة المرأة البلجيكية، فكانت أكثر مجموعات النسوة حساسية، فتأثير تلك الصورة يمتد إلى الآن وتشعر بوطأتها، فقد تعوق قدراتها وتصرفاتها وقد تفقدها في بعض الأحيان الثقة في تأدية بعض المهام على الوجه الأكمل.

ولعل نتائج تلك الدراسة الهامة هي التي وجهت منطلقاتنا النظرية في بحث النقاط السابقة والتي ألقت الضوء على:-

أولاً: أهم المكتسبات التي حظيت بها المرأة المصرية وحددت منظومة الحقوق والأدوار الاجتماعية والسياسية.

ثانيا: العوامل المختلفة التى أدت إلى انتكاسة تلك الأدوار المكتسبة.

ثالثا: دور الإعلام وخاصة التليفزيون وأهميته فى تأكيد الدور الاجتماعى للمرأة.

وفى النقطة القادمة نتابع ما بدأناه من دراسة حيث نقدم الدراسة التحليلية التى تعكس أهم ما تتصف به البرامج المختلفة فى التليفزيون وكيفية معالجتها للدور الاجتماعى للمرأة المصرية.

النقطة الرابعة: الدراسة التحليلية

أولاً: الإطار المنهجى للدراسة:

١- هدف الدراسة:

التعرف على كيفية تصوير دور المرأة المصرية تجاه قضايا الأسرة والمجتمع من خلال البرامج والدراما التليفزيونية.

٢- المنهج:

فى إطار المنهج الوصفى التحليلى يمكن دراسة محتوى التليفزيون فيما يتعلق بدور المرأة المصرية وقيمها واتجاهاتها وسلوكياتها تجاه قضايا الأسرة والمجتمع، اعتمادا على مسح المضمون CONTENT ANALY.

٣- عينة الدراسة:

تنقسم عينة هذه الدراسة التحليلية إلى قسمين:

الأول: هو البرامج المباشرة التى يقدمها التليفزيون من خلال قناتيه الأولى والثانية. أما الثانى فيتمثل فى الدراما الاجتماعية.

١- ويمكن حصر البرامج التى خضعت للتحليل فى:

القناة الأولى:

* برنامج مجلة المرأة ومدته ٣٠ دقيقة أسبوعيا.
* برنامج عزيزتى حواء ومدته ١٥ دقيقة يذاع مرتين أسبوعيا.

القناة الثانية:

برنامج لك ولأسرتك مرتين أسبوعيا

* برنامج آدم وحواء أسبوعيا

وقد تم تحليل أسبوعين بطريقة الحصر الشامل بواقع (٤) ساعات

٢- مسلسل العائلة الذى أذيع فى رمضان من العام الماضى:

عدد الحلقات ٢٨ حلقة.

المدة الكلية ٢١ ساعة.

ثانياً: الإجراءات المنهجية:

أ- وحدات التحليل:

١- الوحدة الطبيعية للمادة الاتصالية (برامج - مسلسلات).

٢- وحدة الشخصية لتحديد سمات المرأة المصرية.

٣- وحدة القيم لتحديد قيم المرأة المصرية.

٤- وحدة الفكر أو الموضوع الذى تدور حوله مادة الاتصال.

ب- وحدات القياس:

- وحدة الزمن.
- وحدة الحلقة من البرنامج أو المسلسل.
- وحدة الفكرة.

ثالثاً: الفروض:

١- إن الدراما التليفزيونية تعمد إلى المبالغة فى تصوير واقع المرأة المصرية مما يؤدى إلى ترسيخ صورة نمطية مشوهة عن المرأة فى مصر.

٢- التليفزيون المصرى لا يصور المرأة تصويرا يبرز ممارستها لحقوقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بقدر ما يصورها مجرد كائن سلبى لا يمارس سوى حياة أسرية نمطية.

٣- تصور المرأة فى الدراما المصرية على أنها تقليدية التفكير والقيم أكثر من كونها ذات تفكير متطور وقيم متطورة.

٤- تعكس الدراما التليفزيونية الجوانب السلبية من سلوك المرأة أكثر مما تعكس السلوكيات الإيجابية.

رابعاً: إعداد صحيفة التحليل:

١- الفئات الخاصة بالمضمون:

- الفكرة الرئيسية فى العمل الدرامى أو البرنامج:

أ- الفكرة الاجتماعية: وهى التى تدور فى إطار الأنظمة الأسرية، والعلاقات الاجتماعية، والعمل التطوعى فى النوادى والمعارض والجمعيات الخيرية (نوادى وجمعيات المرأة لخدمة الطلبة والمعوقين، رعاية الطفولة والأمومة، العادات الاجتماعية، تنظيم الأسرة وعوامل التنظيم والتوعية بالمشكلة السكانية).

ب- الفكرة السياسية: وتتعلق بدور المرأة فى الانتخابات، وممارسة الحقوق السياسية، وتولى مناصب قيادية، والانضمام إلى أحزاب.

جـ- الفكرة الاقتصادية: وتدور حول الأنشطة الإنتاجية: كالأسر المنتجة والأعمال اليدوية والحرفية، والإنتاج البيئى، وترشيد الاستهلاك، وتنمية الادخار، وتحسين جودة الإنتاج - وعمل المرأة وتأثيره على الإنتاجية، والتدبير المنزلى وغير ذلك.

د- الصحة العامة والبيئة: ويقصد بهذه الأمور المتصلة بمكافحة الأمراض المتوطنة كالبلهارسيا والإيدز وغيرهما- والحفاظ على نظافة المنزل والأماكن العامة، والتدخين، وتلوث البيئة.

هـ- الثقافة: ترتبط القضايا بالتعليم ومحو الأمية، والمشكلات المرتبطة بذلك والفولكلور الشعبى، والترفيه، وأساليب قضاء وقت الفراغ، والأدب النسائى، وتصوير المرأة فى وسائل الإعلام وتناول مشكلاتها فى الصحافة إلى غير ذلك.

ثانيا: السمات الديموجرافية للمرأة:

أ- السن:

- طفلة - شابة - راشدة.

ب- الحالة الاجتماعية:

- عزبة - متزوجة - أرملة - مطلقة - غير مبين.

ج- عدد الأبناء:

(١ - ٣) ، (٤ - ٦) (٧ فأكثر).

د- المستوى الاقتصادى:

ويقسم إلى خمسة مستويات هى:

- مرتفع جدا ومؤشراته: مكان الإقامة، ونمط الحياة الاجتماعية، وملكية الأجهزة ووسائل الحياة الكمالية: كالسيارة، والتليفون، وتعليم الأبناء فى مدارس خاصة، والسفر للخارج، والاشتراك فى ناد معين... ومستوى مرتفع ثم متوسط، ثم أقل من متوسط وغير مبين.

هـ- المستوى التعليمى:

- أمى، ومتوسط التعليم، ثم تعليم عال.

ثالثا: الخصائص السوسيولوجية للمرأة:

أ- عمل المرأة: عمل حكومى، وعمل قطاع خاص ، ولا تعمل، وغير واضح.

رابعا: قيم المرأة:

القيم هى أنواع من التفضيل للموضوعات العامة وتنقسم من حيث الموضوع إلى: قيم سياسية: كالمشاركة السياسية والحرية الديمقراطية، وقيم دينية: كالعدل والمساواة والمودة والرحمة وصلة الرحم واحترام الكبار والطاعة وأداء الواجب وحسن الخلق، وقيم اقتصادية: كحب العمل وتكوين الثروة والإنفاق على الغير والتبرع لأوجه الخير فى المجتمع، وقيم جمالية: تشمل التذوق الفنى والموسيقى والترفيه النقى والأسلوب الراقى فى التعامل مع الوقائع والأشياء. أما القيم الاجتماعية: فتشمل الحفاظ على الحقوق الزوجية وحسن العلاقة بين المرأة وأبنائها وزوجها وأقاربها وجيرانها وزملائها فى العمل، كما تشمل خدمة الآخرين والتطوع لخدمة المحتاجين.

ب- اتجاه القيم:

محافظة وتقليدية، كان يتم الزواج عن طريق الأسرة أولاً، وأن تحدد أصدقاء الأبناء وتفرض قدرا من الرقابة على أفراد الأسرة، وتكون سلطة الأب هى الغالبية

والموجهة لهم. أما القيم المتحررة هي التى تخرج نسبيا على المألوف فى الزواج والصداقة والعمل والترفيه والاختلاط بين الذكور والإناث.

جـ- طرق عرض القيم:

وتعرض القيم بطرق لتدعميها وترسيخها أو طرق تدعو للتخلى عنها إذا كانت سيئة، وقد تعرض فقط دون ذكر لتدعيم أو تخلى.

خامسا: اتجاهات المرأة نحو قضايا المجتمع:

أ- القضايا السياسية:

ويكون الاتجاه بالمعرفة بقضايا سياسية وتكوين مشاعر نحوها ثم السلوك سواء بالمناقشة اللفظية أو المشاركة الفعلية الإيجابية أو المشاركة السلبية.

ب- القضايا الاقتصادية:

ويكون الاتجاه بمعرفة هذه القضايا وتأييدها أو رفضها، ثم المناقشة والمشاركة بالإيجاب أو السلب.

ج- قضايا الأسرة:

ويكون الاتجاه هنا مرتبطاً إما بالحفاظ على الأسرة من التفكك وحسن تربية الأبناء أو أن يكون الاتجاه سلبيا بترك الأسرة لتصبح مفككة.

د- قضايا المجتمع بشكل عام:

وهى القضايا العامة مثل: الإرهاب، والمخدرات، والأمراض الدائمة: كالإيدز والبلهارسيا، وظاهرة البطالة والأمية والتعليم، ثم قضايا البيئة والسكان.

هـ- سلوك المرأة نحو قضايا الأسرة والمجتمع:

وينقسم السلوك إلى:

١- سلوك إيجابى متحضر.

٢- سلوك إيجابى (تقليدى).

٣- سلوك سلبى

٤- غير مبين

و- تفكير المرأة:

١- تفكير تقليدى

٢- تفكير متطور

٣- غير مبين

عرض النتائج:

أولاً: توصيف عينة الدراسة التحليلية:

شملت عينة الدارسة جانبين من الواقع الرمزى الذى يصور واقع المرأة المصرية وهما: الدراما التليفزيونية ممثلة فى مسلسل "العائلة" باعتبارها من أكثر المسلسلات التى أثارت قدرا من الجدل والنقاش حول موضوعاتها أولاً؛ وثانيا لأن دور المرأة فى هذا المسلسل أثار كثيرا من نقاط الجدل حول الواقعية والخيال فى تصوير التليفزيون للواقع الاجتماعى فى مصر. وكانت البرامج المباشرة ممثلة فى أربعة برامج هى: مجلة المرأة، وعزيزتى حواء، ولك ولأسرتك، وآدم وحواء، وقد عرضت هذه المضامين فى القناتين الأولى والثانية. ويوضح جدول رقم (١) هذه العينة وحدودها الزمنية.

ثانيا: عرض النتائج من واقع الدراسة التحليلية:

إذن الواقع الاجتماعى يشتمل على جوانب موضوعية وأخرى ذاتية، فمن هذين الجانبين يفترض أن يمتزجا فى الواقع الرمزى المتمثل فى واقع التليفزيون، وقد كان الجانب الموضوعى فى واقع التليفزيون على النحو التالى:

(أ) الخصائص السوسيو اقتصادية للمرأة كما صورها التليفزيون:

١- الحالة التعليمية للمرأة:

يوضح جدول رقم (٢) المستويات التعليمية التى ظهرت بها المرأة فى عينة الدراســة، حيث كان التعليم الجامعى هو الفئة الغالبة فى مسلسل العائلة الذى شمل (١٤ سيدة) منها ٨ بنسبة ٥٧٪ ممن حصلن على تعليم عال ثم فئة التعليم المتوسط ١٤,٣٪ وكانت السيدات الأميات بنسبة ٢٨,٦٪ أى أن ٢٥٪ من السيدات كن أميات، ومع أن هذه النتيجة لا يمثل الواقع؛ حيث ترتفع نسبة الأمية بين السيدات فى مصر

إلى اكثر من٥٠٪، فإنها توضح اتجاه الدراما إلى إبراز النماذج المثقفة والمتعلمة من النساء فى الحياة الاجتماعية فى مصر.

٢- العمر:

أبرزت الدراما التليفزيونية فئة السيدات من كبار السن حيث وصل عدد من تجاوزن سن الأربعين ٩سيدات بنسبة ٦٤,٣٪ من جملة النساء اللاتى ظهرن فى العينة، ثم كانت فئة ما بين الثلاثين والأربعين بنسبة ٢١,٤٪ فى حين كانت فئة العشرينيات إلى الثلاثينيات بنسبة ٣٥,٧٪ وتشير هذه النسب لذلك إلى سيادة كبار السن فى الدراما، وهذه ليست مجافية للواقع الذى نعيشه، فالأبناء من الشباب تصل نسبتهم فى الواقع إلى أكثر من الثلث، فإذا أضفت إلى هذه النسبة نسبة الذكور من الأبناء، يمكن القول إن هذا التصوير لواقع المرأة تصوير متلائم مع الواقع الاجتماعى إلى حد كبير. جدول رقم (٣).

٣- الدور الاجتماعى للمرأة كما يصوره التليفزيون:

من جدول رقم (٤) يتضح أن دور المرأة فى مصر يتوزع على أربع فئات رئيسية هى: زوجة وأم وأخت وابنة، وإن تغيرت الأدوار من مرحلة إلى مرحلة أخرى. وتزيد *نسبة ظهور المرأة كأم وزوجة عن الفئات الأخرى.*

٤- المستوى الاقتصادى للمرأة كما يصوره التليفزيون:

يوضح جدول رقم (٥) المستويات الاقتصادية للمرأة كما أبرزتها الدراما والبرامج التليفزيونية، وقد ساد المستوى الأقل من المتوسط يليه المستوى المتوسط، ثم أخيراً المستوى المرتفع، أى أن نسبة النساء اللاتى يعشن حياة مرفهة لا تزيد على ٢١,٤٪ ولعل هذه النتيجة لا تخالف الواقع كثيرا، فالفئة المتوسطة هى السائدة فى المجتمع المصرى.

٥- عمل المرأة:

يوضح جدول رقم (٦) توزيع النساء وفقا لعملهن كما صورته الدراما والبرامج التليفزيونية، فقد ثبت أن العمل الحكومى تصل نسبته إلى ٢٨,٦٪ من جملة النساء فى العينة. ثم تأتى فئة الطلاب بنسبة ٢٨,٦٪ أيضاً، ثم الأعمال الدنيا كالخادمة بنسبة

٢١,٤٪ وأيضاً العمل كربة منزل بنفس النسبة، ومع أن العدد الإجمالى لعمل المرأة فى مصر غير محدد بدقة، فإن المرأة صورت عاملة بشكل لا يقل إن لم يزد على الواقع الفعلى لعمل المرأة فى مصر.

٦- الحالة الاجتماعية للمرأة كما صورها التليفزيون:

من قراءة بيانات جدول رقم (٧) يتضح أن الدراما قد أبرزت المرأة بدون زواج بنسبة ٤٢,٩٪ ولعل ارتفاع سن الزواج نتيجة المتغيرات الاقتصادية فى السنوات الأخيرة يكون وراء هذا التصوير الواقعى لحالة المرأة الاجتماعية. ثم صورت المرأة متزوجة بنسبة ٣٥,٧٪، ثم صورت المرأة أرملة ومطلقة بنسبة ٢١,٤٪ وهذه النسبة قد تجانب الواقع بدرجة ما، ولكن النتيجة فى مجملها لا تتنافى مع واقع المرأة المصرية.

اختبار الفرض الأول:

يقول الفرض الأول: إن الدراما التليفزيونية تعمد إلى المبالغة فى تصوير واقع المرأة المصرية مما يؤدى إلى ترسيخ صورة نمطية مشوهة عن المرأة فى مصر. ومن خلال العرض السابق للنتائج تثبت صحة هذا الفرض، فقد صورت المرأة على النحو التالى:

- متعلمة بنسبة ٧١,٤٪.
- أم وزوجة بنسبة ٥٠٪.
- مستوى اقتصادى متوسط بنسبة ٥٠٪.
- عاملة بنسبة ٥٠٪.

وهذه النسب تؤكد المبالغة فى تصوير واقع المرأة التى تعانى من الأمية بدرجة كبيرة، وتعانى من تأخر سن الزواج، وكذلك تعيش معظمهن فى الريف والطبقات الشعبية وفى مستويات اقتصادية متواضعة جدا، ثم إن العمالة المصرية من النساء *لاتصل إلى اكثر من ١٠٪ من عددهن الواقعى فى مصر.*

ب- اتجاهات المرأة نحو القضايا الاجتماعية:

ب/١- أهم القضايا التى عالجتها الدراما والبرامج عينة الدراسة:

يوضح جدول رقم (٨) أهم القضايا والموضوعات التى عالجها التحليل، وقد برزت قضايا الأسرة والأبناء فى الترتيب الأول بنسبة ٣٧,٩٪، وأيا كانت فقد عرضت

الدراما هذه الموضوعات بشيء من التفصيل عن البرامج المباشرة بفارق نسبى قدره ٤١٪ لصالح الدراما. ثم تأتى قضية الزواج والخطبة والطلاق فى الترتيب الثانى بنسبة ١٩,٣٪. وهكذا تصبح علاقة المرأة بأسرتها من زوج وأبناء وأقارب ليست قضايا الدراما التى صورت واقع المرأة فى العينة.

أما القضايا التى كانت ذات أهمية نسبية أيضاً فهى: المخدرات والإيدز بنسبة ١١,٨٪، ثم قضية الأمية وتعليم المرأة بنسبة ٥,٦٪، وقضية الإرهاب بنسبة ٨,١٪، ثم عرضت البرامج والدراما لقضية ترشيد الاستهلاك من المياه والطاقة بنسبة ٦,٨٪، وكذلك كانت القضية بنسبة ٦,٨٪، وكذلك كانت القضية الهامة التى تعرضت لها العينة هى: العمل التطوعى فى مجال رعاية المعوقين (النور والأمل)، ورعاية اليتيم، والعمل الخيرى فى الكوارث (كارثة السيول).

وبرز الدور القومى للمرأة فى هذه المحنة واضحاً. ونظرا للمساحة المتاحة للدراما فقد كانت معالجتها لقضايا المجتمع أكثر شمولا واستقصاء من البرامج المباشرة المقيدة بضوابط وقواعد من انطلاقاتها فى علاج قضايا المجتمع ودور المرأة فى هذه القضايا.

ب/٢: العلاقة بين المرأة وقضايا المجتمع:

يوضح جدول رقم (٩) العلاقة بين سلوك المرأة تجاه قضايا المجتمع ونوعية هذه القضايا، ففى القضايا السياسية كانت المشاركة محدودة للغاية لم تزد على ٨,١٪ وهو ما يؤكد الفرض القائل إن "التليفزيون لا يصور المرأة تصويرا يبرز ممارسة حقوقها السياسية والاقتصادية بقدر ما يصورها فى ممارسة الحياة الأسرية".

وقد كانت المشاركة فى القضايا السياسية إيجابية بدرجة كبيرة ثم تأتى النتيجة التالية لتؤكد الفرض الذى سبق ذكره؛ فقد كانت مشاركة المرأة فى قضايا الأسرة من خطبة وزواج وتربية أبناء بنسبة ٣٧,٩٪ يضاف إليها قضايا الطلاق والتعاون مع المعارف والجيران بنسبة ١٩,٢٪، مما يؤكد صحة ما ذهبنا إليه من أن الدراما تحصر دور المرأة فى المسائل الشخصية والأسرية أكثر مما يصورها متفاعلة مع القضايا السياسية أو تمارس أدوارها وحقوقها السياسية والاقتصادية.

وقد كانت المشاركة فى قضايا العمل التطوعى بنسبة ١٠,٦٪، وترشيد الاستهلاك

٦,٨٪، وقضايا الإرهاب وغيرها ١٧,٤٪، وهكذا يمكن القول إن المرأة تصور في التليفزيون وهي تمارس الأدوار التقليدية أكثر من ممارسة أدواراً أكثر إيجابية، وكذلك تصور وهي تشارك في قضايا خاصة أكثر من تصويرها مشاركة في قضايا المجتمع التنموية عموما. وبشكل عام كانت مشاركة المرأة في القضايا المذكورة إيجابية بنسبة ٨٨,١٪، وكانت المشاركة سلوكية بنسبة ٦٠,٨٪، ومشاركة بالرأى والنقاش بنسبة ٢٧,٣٪ وكانت المشاركة السلبية المعوقة بنسبة ١١,٨٪، وهذه نتيجة على درجة بالغة الأهمية؛ فإن مشاركة المرأة الإيجابية في أمورها الخاصة وفي إطار دورها لا يعني أن المرأة قد استكملت أداء كل أدوارها بكفاءة، فإن دورها كناخبة وممثلة برلمانية وممثلة في النظام السياسي تعد قليلة مقارنة بوظائف أخرى: كالتمريض والتدريس وغير ذلك.

ولاختيار الفرض الثالث أيضاً تم قياس اتجاه تفكير المرأة، وكما يوضح جدول رقم (١٠) فإن تفكير المرأة في مجمله تقليدي محافظ بنسبة ٥٧,٤٪، بينما برز تفكير المرأة متحررا في مشاهد عديدة أيضاً. كما كان تقبل المرأة للأمور بدون تفكير بنسبة ٨٠,٩٪ في حين كان التفكير والتروى قبل الاقتناع بنسبة ١٩,١٪، كل هذه النتائج تؤكد صحة الفرض القائل بأن التليفزيون يصور المرأة في صورة نمطية تقليدية أكثر مما يصورها متطورة لدفع عملية التنمية.

وكذلك كانت القيم التي عرضت في عينة التحليل تشير بوضوح إلى نمطية قيم المرأة المصرية. وهذا ما يتضح من النسب التالية:

أما القيم التي كانت أكثر بروزا فهي القيم السياسية بنسبة ١١,٨٪ وكانت القيم الدينية بنسبة ١٣,٩٪، وأما القيم الاقتصادية فظهرت بنسبة ١٦٪، وكان ظهور القيم الاجتماعية بنسبة ٤٣,٧٪، ثم القيم الجمالية بنسبة ١٣,٢٪ جدول (١١).

أما اتجاه القيم فكانت في جملتها تقليدية محافظة بنسبة ٦٦,٧٪، بينما كانت القيم المتحررة بنسبة ٣٣,٣٪، هذه النسب توضح صحة الفرض الثالث الذي يقول بأن تصوير المرأة في الدراما غالبا ما يكون تقليديا، وكذلك القيم تعرض بشكل تقليدي وليس متطورا.

وقد كانت كثافة القيم فى الدراما أكثر من كثافتها فى البرامج المباشرة، فنسبة القيم فى المسلسل محل الدراسة (العائلة) كانت ٧٥٪، بينما كانت البرامج بنسبة ٢٥٪ فقط.

ج- السلوك الاجتماعى للمرأة:

يوضح جدول رقم (١٣) طريقة عرض القيم والسلوك الاجتماعى تجاه القضايا الاجتماعية، وقد ظهرت القيم معروضة مدعمة بسلوك إيجابى بنسبة ٤٨,٦٪، بينما كانت السلوكيات سلبية بنسبة ٥١,٤٪؛ ويوضح جدول رقم (١٤) أن السلوك السلبى المتحضر ٣٦,٩٪، أما السلوك غير المتحضر فكانت نسبته ٣٩,٦٪، فى حين كان السلوك السلبى ٢٣,٥٪، مما يؤكد صحة الفرض الرابع القائل بأن الدراما التليفزيونية تعكس الجوانب السلبية من سلوك المرأة اكثر مما تعكس السلوكيات الإيجابية المتحضرة.

وهكذا يثبت التحليل أن التصوير التليفزيونى لواقع المرأة المصرية واقع مشوه إلى حد كبير، وهو تصوير منقوص يفتقر إلى الموضوعية فى معالجة قضايا المرأة ومواقفها من قضايا المجتمع بوجه عام، ونظراً لما تحظى به الدراما من كثافة مشاهدة من النساء؛ فإنه لابد من تطوير هذا الإنتاج فى الاتجاه الصحيح.

ولعلنا فى تلك المرحلة الجديدة من مراحل النهضة الفكرية التى تشهدها مصر وبصفة خاصة فى مجالات العمل النسائى، والتى تترجم رغبة أكيدة على المستوى السياسى والفكرى لتصحيح مسارات انطلاقة المرأة وتأكيد دورها الاجتماعى من اجل التنمية الشاملة... ففى مقابل هذه البيئة السياسية المواتية يجب أن يقوم الإعلام بدور منشط للحركات الاجتماعية والفكرية المتعددة المساندة لانطلاقة المرأة فى المجالات الاجتماعية والتربوية والاقتصادية والسياسية.

وكما أن للإعلام التليفزيونى خاصة، دوراً كبيراً فى تأكيد هذه الانطلاقة الجديدة وتنمية الوعى الفكرى إلا أنه يمكنه تحجيم هذا الدور، وإعاقة أهميته وتأثيراته الاجتماعية والثقافية والسياسية، وذلك إذا أصرت أجهزة الإعلام على تقديم صورة مناقدة للواقع الاجتماعى والثقافى للمرأة، فالتناقد فى الرؤية بين الواقع الفعلى الذى تؤكده البحوث العلمية فى المجالات الاجتماعية المتعددة وعدم الإتقان فى عرضه فى

مضـمون وسائل الإعلام، فيمكن ذلك أن يؤدى إلى ظهور العديد من السلبيات الاجتماعية، وبصفة خاصة السلوكية المعوقة لحركة المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية.

هـذا مـا أكدته العديد من الدراسات الخاصة بالمرأة والإعلام التى أجريت لتوضح بعـض الـتجارب لـدول سـبقتنا فـى مجالات التنمية الحديثة فى الغرب المتقدم، حيث ربطت بين خطورة الدور الذى قام به الإعلام قبل العشرين سنة الماضية وآثاره الجانبية عـلى عملـية تطـور دور المـرأة. حيث كان مضمون وسائل الإعلام، وبصفة خاصة الإعلام التلـيفزيونى، فـى ذلـك الوقـت لا يقـدم القـدرات الشخصية والمعرفية، أى صورة المرأة الحقيقية بقدر تقديمه وارتكازه على مفاتن المرأة وأنوثتها.

ولقـد قاومـت الحـركات النسـائية فـى تلـك الـدول هـذا الاتجـاه ونددت به فى تظاهـراتها المـتعددة مـنذ فـترة بعـيدة، فلقـد أظهرت ردود فعلها تجاه الإعلام وبصفة خاصـة الإعـلان. وأكـدت الدراسات والتقارير التى تناولت تحليل اتجاهات الرأى العام النسـائى نحـو الإعـلان خاصـة التلـيفزيونى، الـذى كان يؤكد على تلك الازدواجية فى الـرؤية الفكـرية، والتـناقد بـين الواقـع الفعـلى للمرأة وما تظهره الصورة التليفزيونية الغارقة فى اللاواقعية.

وأكـدت دراسـات أكـثر حداثـة فى أوروبا الغربية، وأظهرت أن برامج المرأة فى وسائل الإعلام الوطنية خاصة فى فرنسا وبلجيكا تأثرت إلى حد بعيد ولفترة ممتدة منذ منتصـف السـتينيات إلى نهايـات السـبعينيات بالمضـمون الأمريكى فى صناعة الإعلان، والدرامـا التليفزيونـية، وأيضـاً بطـريقة عـرض نشـرات الأخبار كانت تتجاهل إلى حد بعـيد الأخـبار والأحـداث الخاصة بالمرأة. فأغلب الدراسات العلمية التى أجريت هناك مـنذ السـبعينيات نـددت بصناعة الإعلان، وبالمضمون الدرامى فى التليفزيون وبمضمون نشـرات الأخـبار، تلـك الـبرامج المتعددة التى لم تأخذ قضايا المرأة وأخبارها وأحداثها بالجدية اللائقة.

ولعل هذه الحقائق وجهت الدراسات الإعلامية الحديثة إلى اتجاهات جديدة من الـبحوث الـتى أجريت؛ للتأكد على أن الوعى بأهمية المرأة ودورها الفعال فى المجتمع اخـذ يـنمو ويتضـح، بعـد أن وضـعت سياسات جديدة إعلامية منذ السبعينيات لتعديل

مضمون البرامج وبنائها بأسلوب جديد ومتطور، آخذين بعين الاعتبار نتائج البحوث الحديثة في الاجتماع والإعلام والنقد؛ لمراقبة البرامج حتى تتفق والسياسات الجديدة الخاصة بتسوية أوضاع المرأة الاجتماعية والاقتصادية، فأخذت تلك البرامج الحديثة تركز بصورة مكثفة على تحليل الجوانب المختلفة والمضيئة لنشاط المرأة ودورها الحديث في المجتمع، خاصة بعد أن منحتها التشريعات وبصفة خاصة في بلجيكا حقها الكامل في العمل والأجر ومساواتها بالرجل، وكانت لتلك الصورة الجديدة للمرأة في وسائل الإعلام وخاصة التليفزيوني آثار بعيدة المدى على عمل المرأة وإنجازها في المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية...

خاتمة:- من النتائج التى يمكن استخلاصها من تلك الدراسة مايلى

أهمية وخطورة دور الإعلام التليفزيوني المصرى وأهميته :

١- تأكيد مكانة المرأة الاجتماعية؛ حيث أكدت نتائج هذه الدراسة أن تأثير الصورة التى يعكسها التليفزيون عن واقع المرأة المصرية هو تصوير إلى حد كبير يفتقر إلى الموضوعية فى معالجة قضايا المرأة ومواقفها من قضايا المجتمع بوجه عام، حتى بالنسبة للبرامج الدرامية التى تحظى بمتابعة عالية من النساء.

٢- لابد من وجهة نظرنا أن يعاد النظر فى السياسات الإعلامية الخاصة بالتليفزيون المحلى منه والفضائى؛ لتطوير الفكر المكتوب لإعداد البرامج الإذاعية والتليفزيونية الخاصة بالمرأة؛ لتكون الأساس فى العمل الإعلامى، وذلك بالتأكيد على قضايا المرأة الحقيقية والفعلية، وأدوارها الاجتماعية فى خدمة التغيير والتحول الفكرى الصحيح، القائم على تعميق الوعى بأهمية دور المرأة فى المجتمع الحديث.

٣- وتوجيه الخطاب الاجتماعى من خلال البرامج التليفزيونية المختلفة، نحو: بلورة القدرة على نقد الذات، والوعى بأهم التيارات الفكرية الحديثة التى تؤكد على الدور الرائد للمرأة فى عمليات التنمية الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والتربوية.

٤- تقديم برامج متعددة للتعريف بأهم الإنجازات الفكرية التى حدثت فى عصر

التنوير، والتعريف بالرواد الأوائل فى حركات تحرير المرأة وتطورها الاجتماعى والثقافى والسياسى.

إنه من وجهة نظرنا الأمل الكبير لتطوير صورة المرأة وأهمية دورها فى المجتمع، والذى يمكن أن تحققه السياسة الإعلامية المصرية الجديدة فى عصر التطور والتقدم التكنولوجى فى مجالات الإعلام والاتصال والمعلومات، خاصة فى تلك البيئة الفكرية المواتية التى نشعر بها جميعاً، والتى تؤكد على الرغبة الأكيدة للتطوير والتنمية.

جداول الدراسة التحليلية

أولاً: الخصائص السوسيو اقتصادية للمرأة كما أبرزتها برامج التليفزيون:

جدول رقم (١) يبين توصيف عينة التحليل

القناة	البرنامج	دورية البرنامج	زمن البرنامج		الفترة الزمنية
			ق	س	
الأولى	مجلة المرأة	أسبوعى	–	١	فترة صباحية
	عزيزتى حواء	مرتان فى الأسبوع	–	١	فترة صباحية
الثانية	لك ولأسرتك	ثلاث مرات أسبوعيا	٣٠	١	فترة صباحية
	آدم وحواء	أسبوع	٣٠	–	فترة مسائية
الأولى	العائلة	غير دورى	–	٢١	——

جدول رقم (٢) يبين توزيع عدد النساء وفقا للمستوى التعليمى

التكرار مستوى تعليم المرأة	التكرار
أمية	٤
تعليم متوسط	٢

تعليم جامعي	٨
جملة	١٤ أنثي

جدول رقم (٣) يبين توزيع النساء وفقا للسن

التكرار فئات السن	التكرار
أقل من ٢٠ سنة من ٢٠ – ٣٠ سنة ٣٠ ٤٠ سنه	١ ٤ ٣
٤٠ سنه فأكثر	٩
جملة	١٤ أنثي

جدول رقم (٤) يبين توزيع الإناث وفقا لدورهن

التكرار الدور	التكرار
أم أخت ابنة زوجة بدون أبناء غير واضح	٣ ٢ ٣ ٤ ٢
جملة	١٤

جدول رقم (٥) يبين

توزيع الإناث وفقا للمستوى الاقتصادى

التكرار المستوى الاقتصادى	التكرار

مستوى مرتفع	٣
مستوى متوسط	٤
أقل من متوسط	٧
جملة	١٤

جدول رقم (٦) يبين

توزيع الإناث وفقا للعمل أو الوظيفة

عمل المرأة	التكرار	التكرار
عمل حكومى	ممرضة	١
	طبيبة	١
	محاسبة	٢
عمل خاص	كاتبة	١
خادمة		٢
ربة منزل		٣
طالبة		٤
جملة		١٤

جدول رقم (٧) يبين

الحالة الاجتماعية للإناث كما صورها التليفزيون

الحالة الاجتماعية	التكرار
آنسه (عزبة)	٦
متزوجة	٥
أرملة	١
مطلقة	٢

غير واضح	—
جملة	١٤

ثانيا: اتجاهات المرأة نحو القضايا الاجتماعية:

أ- القضايا التى عالجتها الدراما والبرامج عينة الدراسة:

جدول رقم (٨) يبين توزيع عينة الدراسة وفقا للقضايا التى عالجتها:

نوع البرنامج	دراما		برامج		جملة	
القضايا	ك	٪	ك	٪	ك	٪
قضايا الأسرة المصرية وتربية الأبناء	٤٣	٧٠,٥	١٨	٢٩,٥	٦١	٣٧,٩
مشكلات اجتماعية وصحية (مخدرات/ إيدز)	١٢	٦٣,٢	٧	٣٦,٨	١٩	١١,٨
قضايا التعليم ومحو الأمية	٤	٤٤,٤	٥	٥٥,٦	٩	٥,٦
الإرهاب	١٣	١٠٠	–٧،	٦٣,٦	١٣	٨,١
ترشيد الاستهلاك	٤	٣٦,٤	٥	٢٩,٥	١١	٦,٨
الخدمة الاجتماعية والأعمال التطوعية	١٢	٧٠,٥	٤	١٢,٩	١٧	١٠,٥
قضية الزواج والخطبة والطلاق	٢٧	٨٧,١			٣١	١٩,٣
قضايا أخرى						
جملة	١١٥	٧١,٤	٤٦	٢٨,٦	١٦١	٪١٠٠

(ب) اتجاهات المرأة نحو القضايا الاجتماعية:

جدول رقم (٩) يبين

توزيع عينة الدراسة وفقا لموقف المرأة من قضايا المجتمع

موقف المرأة	مشاركة فعلية	مناقشة	موقف سلبى	جملة	
نوع القضية	إيجابية	وإبداء رأى		ك	٪
قضايا سياسية	٦	٥	٢	١٣	٨,١
قضايا الأسرة	٣٥	٢٣	٣	٦١	٣٧,٩

قضايا اجتماعية عامة	١٣	٧	٨	٢٨	١٧,٤
ترشيد الاستهلاك	٥	٣	٣	١١	٦,٨
أعمال تطوعية	١٥	٢	–	١٧	١٠,٦
قضايا الخطبة والزواج	٢٤	٤	٣	٣١	١٩,٢
جملة	٩٨	٤٤	١٩	١٦١	

جدول رقم (١٠) يبين

توزيع العينة وفقا لنمط تفكير المرأة

التكرار نمط التفكير	تكرار
تفكير تقليدى محافظ	٥٤
تفكير متحرر	٤٠
تقبل الأمور بدون تفكير	٣٨
تقبل الأمور بعد تفكير ومناقشة	٩
جملة	١٤١

جدول رقم (١١) يبين

توزيع قيم المرأة فى عينة الدراسة

قيم المرأة	البرامج		الدراما		جملة	
	ك	٪	ك	٪	ك	٪
قيم سياسية	٤		١٣		١٧	١١,٨
قيم دينية	٥		١٥		٢٠	١٣,٩
قيم اقتصادية	٧		١٦		٢٣	١٦
قيم اجتماعية	٨		٥٥		٦٣	٤٣,٧
قيم جمالية	١٢		٩		١٩	١٣,٢
–	–		–		–	

جملة	٣٦	١٠٨	١٤٤ (قيمة)

جدول رقم (١٢) يبين

توزيع عينة الدراسة وفقا لاتجاه القيم المقدمة

البرنامج اتجاه القيم	برامج ك	 ٪	دراما ك	 ٪	جملة ك	 ٪
قيم تقليدية محافظة	١٨	٥٠٪	٧٨	٧٢,٢	٩٦	٦٦,٧
قيم عصرية متحررة	١٨	٥٠٪	٣٠	٢٧,٨	٤٨	٣٣,٣
جملة	٣٦	١٠٠٪	١٠٨	١٠٠٪	١٤٤ (قيمة)	١٠٪

جدول رقم (١٣) يبين

توزيع عينة الدراسة وفقا لطريقة عرض قيم المراة

البرامج طريقة عرض القيم	دراما ك	 ٪	برامج ك	 ٪	جملة ك	 ٪
عرضت مدعمة بالسلوك	٦١	٥٦,٥	٩	٢٥٪	٧٠	٤٨,٦
عرضت بدون تدعيم سلوكي	٤٧	٤٣,٥	٢٧	٧٥٪	٧٤	٥١,٤
جملة	١٠٨	١٠٠٪	٣٦	١٠٠٪	١٤٤	١٠٠٪

جدول رقم (١٤) يبين

توزيع عينة الدراسة وفقا لسلوك المرأة تجاه قضايا المجتمع

البرامج طريقة عرض القيم	دراما	برامج	جملة	
سلوك إيجابى	٣٢	٩	٤١	٣٦,٩
سلوك ربما تقليدى	٣٦	٨	٤٤	٣٩,٦
سلوك سلبي	٢٢	٤	٢٦	٢٣,٥
جملة	٩٠	٢١	١١١ موقفا سلوكيا	

المراجــع

١- انظـر: نسمة البطريق - الـدور الاجـتماعى لـلمرأة فـى التلـيفزيون المصـرى شئون اجتماعية - العدد٦٠ - ١٩٩٨.

٢- باقـر سلمان الـنجار، "الحقـوق الاجتماعـية لـلمرأة"، نـدوة الخـبراء حـول المـرأة العربـية والمـتغيرات الاجتماعـية والثقافـية. اليونسكو - المركز الإقليمى العربى - للبحوث والتوثيق - القاهرة ١٩٨٨.

٣- انظـر: سـهير لطفى، "قراءة نقدية فى أدبيات المشاركة السياسية للمرأة العربية"، نـدوة الخـبراء المـرآة العربـية والـتطورات الاجتماعـية والثقافـية" اليونسكو المركز الإقليمى العربى للبحوث والتوثيق - القاهرة ١٩٨٨.

٤- سـعد الديـن إبراهـيم ، وآخرون مصر فى ربع قرن، بيروت، معهد الاتجاه العربى ١٩٨٠.

- عـادل حسـين وآخـرون، مصر والعروبة وثورة يوليو - بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٣.

٥- سـامية خضـير صـالح. "المشاركة السياسية للمرأة المصرية، قوى الدفع الاجتماعى". الصدر لخدمات الطباعة، القاهرة ١٩٨٩.

٦- شكرى النجار "الأسلوب الأنثروبولوجى" لدراسة المجتمع العربي، الهيئة القومية للبحث العلمى ١٩٨٥.

٧- جـورج لاباسـاد "مقدمـات فـى عـلم الاجـتماع" - تـرجمة هـادى ربـيع، المؤسسـة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بدون ١٩٨٦.

٨- د. إجـلال خلـيفة "الحركة النسائية الحديثة، قصة المرأة العربية على أرض مصر" المطبعة الحديثة، القاهرة ١٩٧٣.

٩- د. نـاجى شنودة نخلة، فكر رفاعة الطهطاوى فى تربية المرأة وتعليمها، ندوة مائة وعشرون عاما من تعليم المرأة - المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٣.

- انظـر أيضـا: لائحة المدرسة السنية، (السيونية سابقا؟) الفصل الأول نقلا عن أحمـد عـزت عـبد الكـريم: تاريخ التعليم فى مصر المؤسسة العربية للدراسات القاهرة ١٩٨٢.

- نقـلا عـن رفاعـة الطهطـاوى: تخلـيص الإبريـز فـى تلخـيص باريـز، تحقيق

محمود فهمى حجازى: القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

- انظر أيضا لمزيد من الإفاضة: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى، التحديد والحضارة والعمران، الجزء الأول دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣.
- احمد طه محمد، المرأة المصرية بين الماضى والحاضر، القاهرة ١٩٧٩.

١٠-أحمد أمين، محمد عبده، زعماء الإصلاح، مؤسسة الخانجى، القاهرة ١٩٦٠.

١١-قاسم أمين: المرأة الجديد، سلسلة المواجهة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

- انظر أيضا – قاسم أمين، تحرير المرأة، سلسلة كتب المواجهة، الهيئة العامة المصرية للكتابة ١٩٩٣.
- سعيد إسماعيل على "قاسم أمين والمرأة المصرية".

١٢-عبد العزيز شرف، طه حسين وزوال المجتمع التقليدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

- انظر أيضا كمال حامد مغيث "فكر طه حسين" فى تربية المرأة وتعليمها، ندوة مائة وعشرون عاما من تعليم المرأة المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٣.

١٣-احمد لطفى السيد قصة حياتى دار الهلال القاهرة ١٩٨٢.

١٤-حسين فوزى النجار، احمد لطفى السيد والشخصية المصرية، مكتبة مصر الحديثة القاهرة ١٩٦٣.

١٥-سعد الدين إبراهيم "المشروع الاجتماعى لثورة يوليه" فى : مصر والعروبة وثورة يوليو، ص ١٤٣.

١٦-سورة النساء، الآية ١٢٤.

١٧-سورة آل عمران، الآية ١٩٥.

١٨-حبيبة البرقادى، "حقوق المرأة الاجتماعية والسياسية من رؤية إسلامية، ندوة الخبراء حول المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية، اليونسكو، المركز الإقليمى العربى للبحوث ولاتوثيق فى العلوم الاجتماعية" القاهرة ١٩٨٨.

19-MAGE ROLE ET CONDITION SOCIALE DE LA FEMME DA'NS LES MEDIAS, ETUDES ET DOCU. UNESCO N 84, 1979.

٢٠-فوزية فهيم، الإعلام والمرأة الريفية، سلسلة المكتبة الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦.

٢١-ناهد رمزى وآخرون، صورة المرأة كما تقدمها وسائل الإعلام، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٧٧.

22- LUNDSTRON, W.Y. AND SCIGLIM[AGLIA, D,: SEX - ROLE PORTRAY IN ADVERTISING IN JOURNAL OF MARKETING.

23- DECKARD B: THE WOMEN'S MOVEMENT POLITICAL, SOCIO - ECON. AND PRYCHOLOGICAL ISSUS, NEW YORK HARPER AND ROW, 1975.

٢٤-مرجع سابق

- THUNDSTRON, W.Y. AND SCIGLIMAGLIA, D,: SEX - ROLE PORTRAY
- DECKARD B: THE WOMEN'S MOVEMENTS POLITICAL, SOCIO - ECON. AND PRYCHOLOGICAL.

٢٥-مرجع سابق

- ROSELYNE, DARTEVELLE, LOISIR, TV. VOLUME (15), NO 2 I PRESSE DE L' UNIVERSITE DE QUEBEC, CANADA, 1992.

انظر أيضا المراجع التالية:-

- LES FEMMES, ENQUETE REALISEE PAR LE QUOTIDIEN BRUXELLOIS LE - SOIR EN 1987 AUPRES D'UN ECHANTILLON DE 2000 FEMMES DE 15 A 75. LE SOIR DU/9/28 MARS 1987.
- N. SAMUEL, LOISIRS DES FEMMES EN FRANCE, WORLD LOISIRS ASSOCIATION.
- FEMMES ET HOMMES D'FUROPE EN 1987. CEE. NO 2 6.

الجسد الأنثوى فى الرواية العربية : تجربة نبيل سليمان أنموذجاً

نعمة خالد

اعتقد القدماء بأنه كى يصل الإنسان إلى وعى كامل بذاته عرف طريقين: الدين، والعشق الذى قدس الجسد، ولم يمض تقديس الروح بدون تقديس وتمجيد الأجساد التى هى بمثابة الوعاء المادى للروح[1].

ويبدو الآن أن دعوى فرويد التى تقول بأن تقدم الحضارة لا ينفصل عن القمع، وعن كبت الجزء العضوى الغريزى من الجسد، وعن الإطار الشبقى فى الجسم، قد قوضها التفجر الهائل فى الأشكال الثقافية التى تحتفى بالجسد. لكأن الحضارة التى كانت تقمع الجسد بشكل أو بآخر، بدأت تتحول إلى حضارة جسدية، مثلما تحولت حضارة نفى الجسد إلى حضارة موضعية تؤكد الجسد، حتى بات الجسد قيمة تتخلل جميع مجالات الثقافة[2].

وبالجسد نحس ونرغب ونعمل ونعبر ونبتكر، أضف إلى ذلك أننا لا نرى واقعاً حياً آخر إلا فى أشكال حسية عائدة إلى جسم متحرك يجتذبنا أو ننفر منه، نطمئن إليه أو نرهبه. فالحياة إذن قد لا تكون سوى تجسد تنقلنا بنياته ووظائفه وإمكاناته إلى العالم، ونطل به على وجود الآخرين الجسدى. ولعل معرفة الجسد هى التى تؤهلنا لاكتشاف المجاهل، ومن خلال الغوص فيه نعثر على الإنسان الأول فينا، ونبدع فى حقيقته التى نحملها فى تكويننا الجسدى، ونكتشف المزيد من أبعاده، أى ما يخفى منه وعنه، وهذا يقودنا إلى أن الممارسات القهرية والرقابة الصارمة وأشكال الخداع التى تعودنا عليها فى التعامل مع الجسد، إنما هى مخالفة لحقيقة إنسانيتنا،وبممارستها نبتعد أكثر عن كل ما يجعلنا أكفاء وأهلاً للحقيقة. ولأن الجسد فى أكثر من نشاط يشكل بعداً جوهرياً من أبعاد شخصيتنا الإنسانية، بما يمتلكه من طاقات أو إمكانات تتحكم فينا وبنظرتنا إلى الوجود وإلى أنفسنا وإلى الآخرين – صار

علينـا أن نضـيء صـورتـه، ونفتح بيانـه، وصار علينا أن نحضره وألا نمارس عليه ألوان الاستعارات والمجازات والتشبيهات، خشية منه.

الجسـد/ الجـنس/ اللغـة. هـذه العلاقـة الدالة على وجودنا، بل المدلول الذى لا يسـتقر على حال، والدال الذى لا يثبت على معنى واحد وفى معنى واحد، والدليل إلى فهـم مـا يغذيـنا ويحركنا أو يثيرنا من الداخل، الحاضر فى كل ثقافة والموجود الذى لا يـنكر حضـوره، والـبرهان الأمـثل عـلى ثـبات حضـورنا أو هشاشـته،وعلى رقيـنا أو ضمورنا، والعلامة الفارقة على وفى هويتنا التى بها وعبرها يعرفنا الغير.

ولأنـه الجسد كذلـك، راح يسـتنهض خـباياه، وما بين الصمت واللغة، راحت عـين وكـلمة وخـيال تسـتقدم الجسـد بأبعـاد كـثيرة، فيحضر غائراً مرة خلف تلافيف اللغـة والصـورة، وبـارزاً أخـرى، بمـراسمه الحارة. وراحت الرواية تحمل أسرار هذا الجسد المفعم بالحركة والخيال والأعراف والعقائد.

* * *

عـندما ننظر إلى الجسد كبناء ثقافى، نرى تمثيلاته مرتبطة بالسيرورات القوية لـلحداثة ومفعولاتهـا المعرفية والفكرية والجمالية. وهذا ما يعبر عنه كثير من الإنتاج الـروائى العـربى فى العقدين الأخيرين بخاصة، حيث تتكشف مواصفات جسد الكتابة فى اشتباكه مع جسد الحياة والواقع.

ثمـة تجـارب روائـية عربـية اشـتغلت على الجسد بالمفهوم الرغبوى الشهوى، وتجـارب اشـتغلت عـلى الجسـد فـى سـياق الـثقافة الذكوريـة، وتجارب اشتغلت على ثنائـية الجسـد الأنـثوى (المومـس والفاضـلة) وثمة – أخيراً – بعض التجارب الروائية العربـية الـتى اقتصـرت فـى علاقـتها مـع الجسـد عـلى الدلالة الاجتماعية والنفسية، بحيث جاء هذا الجسد كبناء رمزى يتهجىّ مأساة المجتمع.

لقـد غلـب فى التعبير عن الجسد الأنثوى فى الرواية العربية، أن تتلامع صورة المـرأة الـتى لا تـأتى إلا عبر علاقتها بالرجل، وغالباً ما تأتى كتابع لا تكتشف قدراتها إلا مـن خـلال الـرجل، وحـين تختار طريقها فهو طريق اللحاق بالرجل. فالبطلة غالباً

امتداد للبطل، كما تتواصل صورة المرأة من الماضي إلى الحاضر. ومن تعبير الرواية العربية عن الجسد الأنثوى أن يكون جزءاً من الجسد العام، فالجسد النقى الصافى الشفاف لا وجود له، بل إن هذا الجسد يتناص ويتفاعل ويتحاور مع مجموعة من الخطابات الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية.

ولعلى أجرؤ على القول: إن الجسد بمفهومه العام، والأنثوى بشكل خاص، لم يأت فى المتن الروائى العربى كجسد مستقل وفردى، بل غالباً ما جاء فى إطار اجتماعى ثقافى.

إن تقرِّى بعض ذلك يقتضى مقاماً آخر، فكيف بكله؟ لذلك ستركز هذه المحاولة همها فى تجربة روائية واحدة هى ما قدم الروائى والناقد نبيل سليمان عبر محطات روائية ثلاث، وهى: باكورة أعماله "ينداح الطوفان"[٤] كمحطة أولى، ومن ثم رواية "ثلج الصيف"[٥] كمحطة ثانية. أما المحطة الثالثة فتوقفت عند أحدث منجز روائى وهى رواية " مجاز العشق"[٦]. وتتلخص الأسئلة التى تقوم عليها هذه المحاولة فى:

- كيف كتب نبيل سليمان المرأة؟
- التمظهرات الجسدية الأنثوية كيف تجلت؟
- الجسد الأنثوى عبر علاقته بالرجل كيف جاء؟
- الجسد الأنثوى باعتباره جسداً خاصاً بالمرأة كيف تجلى؟
- الجسد الأنثوى والجسد الاجتماعى كيف اشتبكا؟
- التعبيرات اللغوية عن الجسد الأنثوى كيف جاءت؟

ينداح الطوفان

يستوقف المتتبع لتجربة نبيل سليمان الروائية، قلق هذا الروائى المستمر والباحث دوماً عن الشكل الفنى الذى تتوفر فيه المساحة الأكبر للتعبير عن الحرية. كذلك وكد نبيل سليمان على الحفر فى الحرام بتجلياته السياسية والدينية والجنسية، منذ روايته الأولى "ينداح الطوفان"، ففى هذه المحطة نغمات واقعية يستخدمها الكاتب استخداماً مقصوداً ليعبر عن وجهة نظره. وقد جاء الجسد فى هذه الرواية كمدلول رمزى، ليحيل إلى مدلول واقعى، رغم كل الجوانب الحسية فى رصده. وجاء

الجسد الريفى والجسد الدينى كرمز لتحليل الواقع ونقده من خلال معيار عقائدى واضح، مما يتيح لنا فهماً للظواهر الاجتماعية والسياسية والدينية والأخلاقية لزمن الرواية وفضاءاتها. وأحسب أن التصورات والرؤى الأيديولوجية قد جاءت متحكمة فى الجسد وتمثيلاته، فالست منيرة رمز السلطة هى جسد سلطوى شهوانى لا يشبع، والألسن لا تجرؤ على أن تحوم حوله. على أن مقامات أخرى للجسد تجلت عبر علاقة الأنثى بالذات، وبالشرط الاجتماعى والدينى القائم، وعبر علاقاتها بالرجل، فقد كانت الشهوة أحد تجليات الجسد الأنثوى، كما كان الجسد – السلعة والشيء – أحد الصور التى حكمت الجسد: "الشيخ جوهر يساوم الست منيرة: ادفعى مقدماً وسترين كيف أضرب هذه الدنيا من أجل هذين الفخذين"(ص٧١).

ولعل الجسد الشهوى الرغبوى فى "ينداح الطوفان" هو أحد سمات الجسد الأنثوى المدينى "منذ أن كانت فى بيت أبيها كانوا يقولون لها: شهوانية. وكانت لا تهتم لذلك بقدر ما تهتم فى أن تحقق لها اللذة الكاملة، وإذا أخطأ مرة بالاختيار، وكانت لذتها ناقصة، فإنها تعبس وتعتم وتحقد على الذى عجز عن إرعاشها"(٩٨).

وعلى الرغم من البعد الحسى لشهوانية الجسد الأنثوى فى الشاهد السابق، إلا أنه وفى سياق المتن الروائى، يحيل إلى جسد السلطة.

وبالمقابل، بدا الجسد الريفى في "ينداح الطوفان" خاضعاً بالمطلق للشرط الاجتماعى القائم. فالمرأة ما أن تصير صبية حتى تبدأ بانتظار الزوج، وتتحول إلى سلعة يتجر بها الأهل، فتكون مقاماً للتفاخر كلما كان المهر أكبر.

وإذا ما برقت لحظة رفض لهذا الاتجار عند المرأة الريفية، فإنها لا تأتى نتاج وعى بالذات، أو نتاج تطور وعى جمعى، بل كرد فعل آن: "مثلك مثل البقرة أو ذلك الخروف يا سعدا.. الفستان ولا رغيف مثل التبن والشعير"(ص١٠٤). وقد تصل حدود غياب الوعى للذات إلى مقام عداء المرأة لنفسها. فأم سعدا ترفض أن تقول للأب لن أحرم سعدا سعادتها من أجل مئة ليرة زيادة، فتقول: "إياك أن تقول ذلك أمام أحد. تروج سمعة البنت أنها رخيصة، فتدور الألسنة ويكسد سوقها". (ص١٠٤).

والمرأة الريفية لا تقرأ ولا تكتب، لا تعرف غير المكنسة والجرة وروث البقر

وبعـر الماعـز والسـروال الطويل، حتى ثدى الواحدة منهن تبدو حلمته مكوزة نافرة من الفسـتان، لا يحميها سوتيان ولا سواه، لكنها في الوقت نفسه تستطيع أن تقف فى أى مكان فى القرية مع أى شاب منها، وأن تذهب معه إلى الحواكير البعيدة.

هكذا تنقلنا رواية ينداح الطوفان فى سيرورات الجسد إلى ذاك المقام الذى يخضع فـيه لشـروط خارجية، كالبيئة العامة والوعى والسياسة، على الرغم من هجس الكاتب فـى الـتجاوز وتعمـيق الـرؤية مـن خـلال أشـكال جديـدة للعلاقـة مـع الـذات الفـردية والجماعـية. فمـا يوجزه هذا البيان فى مشكلة المرأة: "أحمد يفكر: إلى متى ستظل المرأة مشـكلة بالنسـبة لـرجل هـذه الـبلاد؟ هل صحيح أنه هو أيضاً مشكلة بالنسبة لها؟ هل صـحيح أن الرجال فى البلاد البعيدة المتحضرة يرون كل شيء فى المرأة ولا يقلقون، ولا يـتحرَّقون؟ هـل صـحيح أن الحـب والمضـاجعة فـى تلك البلاد مسموح بهما؟ على هواك تفعلهما؟ ما أسعد أولاء الناس إذن!

إنهـم لا يـتعطلون عن العمل بسبب الحب، ولا بسبب الجنس. التفكير والإنتاج لابـد أن يـتخلفا إذا لم يكـن القلـب مـرتاحاً، كذلـك الجسـم. إن سـعدا مشـكلة ومـنيرة مشكلة"(ص١٢٤).

وهكـذا فالجسـد المديـنى والجسـد الـريفى فـى النهاية يقبعان تحت ضغط جسد الحـياة، بمخـياله الاجتماعى،فالجسـد المديـنى ممـزق مـا بين حداثة شكلانية، وقيود اجتماعية، والجسد الريفى يقبع تحت تلك الضغوط عينها، وتحت سواها.

ثلج الصيف

عـلى أن نبـيل سـليمان الـذى هجـس فـى الجسـد فـى محطـته الأولى مـن منطلق أيديولوجـى، يـأتى فى محطته الثانية، فى رواية"ثلج الصيف"، ليشتغل على الجسد، كرسـام للـنماذج البشـرية، محاكـياً عبرها مآسى الحياة. وتأتى إشكالية الجسد في"ثلج الصـيف" أكـثر صـلابة وأشـد تماسـكاً وفاعلـية، إذ تـبدو كتابة الجسد قابلة لتحولات وتحويلات تباشر الانزياح والخروج عن المواصفات الخطية.

فى ذلك العالم المكسو بالثلج الذى فيه صراع لا يرحم بين البشر والطبيعة، وبين البشر أنفسهم، تحت ضغط الشهوة التى تشكل أحد المفاصل الوجودية المرتبطة بالحياة.

ولا يـنجو الجسـد الأنـثوى فـى "ثلج الصيف" من المخيال الذكورى، فهذا غيث لا يرى مـن إيـناس سـوى "امـتلاء عجـيزتـها وسـاقيها؛واكتناز وجنتـيها، وحمـرتهما الـتى يؤججها الثلج تأجيجاً" (ص١٠). وينساب المخيال الذكورى للجسد الأنثوى حتى يصل إلى حدود شعريته: "إيناس قصيدة رائعة، فمن ينشدها؟ هيا أنشدها"(ص١٠/١١).

على أن خطاباً جديداً لم نعهده في المحطة الأولى للروائى يحل فى صورة المرأة فـى المحطـة الثانـية. فالمرأة التى لم تكن لتعى ذاتها كريفية فى "ينداح الطوفان"، ولا تعـى سـوى جسـدها الرغـبوى كمدينـية، تأتى فى "ثلج الصيف" لتشكل نموذجاً واعياً لذاته:

"أعليَّ أن أقرأ أخيراً أنه ثمة فى حياتنا ما لا يطاوع العلم والعقل؟ كم كنت أكابر فى ذلك! وكم تسببت لى المكابرة والتفكير بعبء سرى هزَّ حنايا صدرى مراراً، وأرعش عاطفـتى وزعزعـنى. لقـد جهـد أبى أن ينشئنى بعيدة عن قوانين الاحتمالات والضعف الإنسـانى (...) وكنـت فـيما عدا حالات الرعب والارتجاج أشعر بقوة وبسعادة، كأنما أنـا محاربـة تعـود مظفـرة كل مساء(...) ولم أكن أرنو إلى علاقة عادية تُمارس كل يوم ملايـين المـرات. وكانـت سـكينة تشـك فـى حـرارتى، وتصـر أن أعـود طبيـباً مختصـاً بالأمراض الجنسية أو النفسية.

ثـم جـاءت المصـادفة. فجـأة انتصرت قوانين الاحتمال والضعف الإنسانى (...) وأهل غيث والثلج.(ص٨٥).

هـذا الوعـى للـذات، فـى حالة التحول من رهينة لقوانين العلم والعقل والرعب الاجـتماعى إلى وعـى لقوانـين الاحـتمال والقوانـين الإنسـانية، إنمـا هـو خطاب جديد للجسد الأنثوى فى الرواية التى تحاول عبر سردها أن ترصد سيرورة هذا التحول.

وتصـل حالـة الوعـى للـذات الأنثوية إلى تقويض البناء الاجتماعى لهذا الجسر: لازال القلـب يـرتعش مـرة واحدة للحياة والحب فى النصف الثانى من القرن العشرين. إن اللحظة التى كنت أتوق إليها وأخشاها قد حلت. جاءت اللحظة التى كنت أخشى أن تقـوض البـناء الـذى جهد أبى فى إقامته، وجهدت من بعد فى تنميته(...) هل تقوض البناء؟ أم أنه يسمو إلى فضاء جديد؟(ص٨٠).

على أن الوعى للجسد الأنثوى من قبل المرأة لا يتعامل مع الحب كحرام اجتماعى، بل يتعامل معه كحالة من السمو والرحيل إلى فضاء أكثر حرية، فهو الفضاء الذى يكشف لها أسرار جسمها التى كانت تجهلها، وأسرار جسم الحبيب الملغزة والرائعة والمخيفة. ويصل الوعى فى الجسد إلى الوعى بالحياة، وهو وعى فيه من اللذة ما يسكر.

"ثلج الصيف" التى رصدت الجسد الأنثوى فى حالة وعيه للذات، رصدته أيضاً كمركز للغواية وللشيطان، محاولة عبر هذا الرصد أن تشتغل على كشف تلك الرؤية الدينية والاجتماعية له: "يونس ينادى إيناس، وترتمى عيناه على بياض ساقيها وقد اختلط بحمرة البرد فغدا مورداً دموياً. كان ثوبها يغطى أعلى ركبتيها على الرغم من الجلوس. لم ارتديت هذا الثوب؟ أين استطعت أن تبدلى البنطال الذى كان يخفى سر هاتين الساقين العاجيتين؟ هل أنت على موعد مع غيث، مثل موعد فيرا مع جلال بك؟ فيرا الأخرى لم ترتد بنطالاً هذا اليوم. آه منكن يا بنات حواء. لقد حلت روح الشيطان فيكن حقاً"(ص٨٠).

ولا تبتعد"ثلج الصيف" عن"ينداح الطوفان" بشأن تسليع الجسد، إذ نرصد في"ثلج الصيف" الجسد الأنثوى كتركة، فهذا جلال يقول ليونس ولمنير: "اقتاتوا من تركتى أيها الكلاب، وانهشوا لحم فيرا، واتركوا لى حظى مع سكينة"(ص١٠٩).

ولئن اشتغلت"ينداح الطوفان" على الجسد الريفى والجسد المدينى، فإن "ثلج الصيف" تأتى لتشتغل على الجسد الأنثوى الغربى عبر (فيرا) الأمريكية، والجسد الأنثوى الشرقى عبر(إيناس – سكينة – أم المنى). ويتموضع الجسد الغربى فى سياق الثقافة الغربية، ويقوم هنا بوظيفة الكشف عن المقموع والمكبوت فى الجسد الشرقى.

جسد فيرا هو جسد حر ومستقل، وهو موضوع للاتجار بالجنس، لكن ليس على طريقة الجسد الأنثوى الشرقى، فهو يختار هذا النهج بملء إرادته، فى حين أن الجسد الأنثوى الشرقى ينحو هذا المنحى كنوع من التمرد والانتقام من الواقع الاجتماعى، عبر الإباحية، وها هى أم المنى تقول: "حين سجنت إيشتار فى هذا الجسم الضاوى، وأسرنى العجز، انقلبت أفتح أبواب السجون فى كل الأجسام. لم يبق

رجل ولم تبق امرأة. لقد جعلت أرض بيروت وقبرص واستامبول ساحات جماع لا حصر لنارها. فلتهدر أنهار الحياة. كان ذلك هتافى الدائم. ماذا تبقى يا أم المنى؟ وماذا ستبقى للآخرين؟".(ص١٠٠).

على أن هذه الإباحية المتمردة على قوانين المجتمع تعيها أم المنى كشرط وجودى. فالرجل والمرأة عبر تعالق جسديهما هما أشبه بنهر الحياة المتدفق. والوعى الوجودى للجسد لا يقف عند حدود تعالق جسدى المرأة والرجل، بل تنحو الرواية إلى وعى وجودى من نوع آخر مرتبط بالوعى الوجودى الاجتماعى، وبعلاقة هذا مع الزمن الذى لا يترك الجسد بحاله، بل إنه يفعل فعله فيه بلا هوادة: "سوف ينهار هذا الجسد الذى عارك خمسين سنة خلت أيما عراك. روَّعه ضابط فرنسى فى البداية، ثم أخذت فصول السيرة تتتالى، ولم يعرف الخطر غير مرة واحدة قبل اليوم. كان ذلك فى خريف سنة ١٩٥٨، وكدت أقضى، لولا أن أنجدنى الرصيد الهائل ومصحات جبال الألب. ومنذ ذلك الحين أخذت أصناف المقويات تتنوع فى أدراجى. بيد أن ذلك – أعلم حق العلم – لم يعد ينفع كثيراً، وها هى ذى العلائم تلوح"(ص٣٤).

كما إن "ثلج الصيف" لم تبتعد كثيراً عن "ينداح الطوفان" فى رسم علاقة الجسد الأنثوى بالرجل التى لا تتعدى فى المخيال الذكورى أن تكون علاقة مع جسد شهوى رغبوى، وإن تحولت بخجل فى بعض المواقع لأن تكون هى الفاعل (سكينة تعصر غيث عصراً).

والجسد الغربى عبر فيرا الأمريكية يهلوسه المخيال الشرقى للمرأة، وبخاصة ذاك الذى رسمته "ألف ليلة وليلة" فنقرأ مثلاً: "أنا أحلم بقصور استامبول والأردان الشرقية الطويلة وذيول الطواويس وقرون الغزلان"(ص٣٥).

وثمة علاقة جديدة ترصدها الرواية، هى علاقة الرجل الشرقى مع الجسد الأنثوى الغربى، حيث يهيمن مفهوم الفحولة والذكورة الشرقية التى يجب أن تكون حاضرة بقوة أمام الجسد الغربى: "ليست فيرا كمن عرفت.. لقد نمت فى أحضان باريس وروما، نزلت فى أثينا مراراً، لكن فيرا بدعة الدهر. أيكون جسدى قد هان بفعل الثلج كما هانت أم المنى؟ أم إنك أيتها اللعينة محصنة ضد كل ما تواجهين من طبيعة أو بشر؟ لقد

امتدحتني وهي تنهض وكان الظلام قد أطبق، إلا أن ذلك لم يرضني.. كنت أود – كما تعودت – أن أكسر شوكتها، وأجعلها لا تفتح جفنيها طوال هذا الليل"(ص٥٨).

والمرأة الغربية التي لا تخشى الفضيحة كما هو الحال عند المرأة الشرقية تصل إلى حد التحدي للبعد الاجتماعي في التعبير عن رغبتها في افتراش ظهور الجميع. أما الكاتب، فكأنما يحاول أن يحاكي الجسد الأنثوي الغربي بجسد أنثوي شرقي، لكن الأخير لا يصل إلى حدود الجسد الأنثوي الغربي في استهتاره بالقوانين الاجتماعية، فسكينة، الخبيرة بالرجال، والتي تُذكِّر أم المنى (القوادة) بصباها، لا تمنح جسدها لمنير. ومنير الذي يقارن جماليات سكينة وفيرا، يقول: (أين هي من هذه النار التي تشب شباً في سكينة؟ أين نهداك اللذان لا يملآن معاً منقار عصفور من كنوزها الطافرة المقببة؟ أين جفاف شفتيك ورقتهما من ندى شفتيها وامتلائهما؟"(ص٦٠).

على أن المخيال الذكوري للجسد الأنثوي في "ثلج الصيف" لا يتوقف عند الجسد الرغبوي، بل إنه يسمو أحياناً ليصل إلى حدود صوفية الجسد وتأليهه. ويصير الجسد الأنثوي هو السر، وآلهة الحب والسعادة، وربة بابل وآشور، فكل شيء يبدو صغيراً إزاء هذا الخلق الجديد على يد الجسد الأنثوي. ويحس الرجل عبر خلقه على يد هذا الجسد بأنه سيمتد وإياه في كل الزمان القادم وملء الكون.

وهنا يبدأ نبيل سليمان بزرع بذور الندية ما بين المرأة والرجل، تلك التي سوف تتجلى في روايته الأحدث حتى الآن "مجاز العشق".

مجاز العشق

يحاول نبيل سليمان في هذه الرواية أن يقذف بالجسد الفردي بعيداً عن أية ذاكرة جماعية، ليغدو جسداً يقبل التمثيل المعرفي والجمالي. ويأتي الجسد الأنثوي في تضاعيف الرواية ليكون جسداً مكشوفاً، لا يحرص على إخفاء شيء من أسراره وشفراته. كما يأتي الجسد بتجليات طاقاته التعبيرية متحرراً من كل الرقابات، متمرداً على أعراف القول والكتابة. فالجسد هنا يتذكر، يحاور، يحلم، يهذي بعذابه وفرحه وحزنه وقلقه ولذته ووجعه. إنه الجسد المتعدد، جسد الحياة اليومية، المشعشع في ابتذال الأيام.

وبقدر ما للمخيال من أثر في ذلك، بقدر ما للحياة اليومية من حضور، ولكن باتجاه ابتداع مخيال جديد للجسد، إذ يصبح علامة الفرد مكان اختلافه وثرائه وتميزه. ومنذ الصفحات الأولى تعلن "مجاز العشق" بيانها عن الجسد الأنثوى باعتباره مفهوماً روائياً، وله علاقته الرمزية بالتوالد والخصب. ولئن أعلن هذا البيان أسبقية الرجل للمعرفة (إذ يتنبأ بما قبل الطوفان)، إلا أن المرأة هى الأقدر على أن تعيش لحظة الراهن، وهى الأقدر على أن تكشف المستقبل، وهى الأقدر على الخلق وإعادة الإعمار، كذلك نقرأ فى هذه الكتابة الجديدة للوح ما من ألواح ملحمة جلجامش:

"هى التى ترى كل شيء إلى آخر تخوم الدنيا
هى التى تعرف كل شيء وتتضلع بكل شئ
سيدة الحكمة التى بكل شيء تتعمق
ترى أسراراً خافية وتكشف عن أماكن مجهولة
فتجيئنا بنبأ عن زمان ما بعد الطوفان
تمضى على سفر طويل ويحل بها الضنى والعياء
(..........)
تسترد ما خربه الطوفان
تبحث عن حياة
هل مثلها فى أى مكان؟
هل يحق لغيرها أن يقول أنا أنثى :أنا رواية؟ (ص١١)

ربما كان الجديد فى "مجاز العشق"، بما يختص بثنائية الرجل والمرأة، هو تراجع سلطة الرجل ومركزية حضوره ، بل وخوفه من المرأة "أحس أن السواد فى هاتين العينين يرميه فى غور، فشب ينشد النجاة ويرجو فاتن أن تتقدمه إلى المعرض" (ص٢٤)٠ المرأة هنا هى الأقدر على خلق الرجل الجديد كما تريده، وهى القادرة على التجدد باستمرار: "لكن الخميس لا يأتى خوفاً من أن تحاصرنى نوال: البحر من ورائى وهى من أمامى فأدير ظهرى: نوال من ورائى والبحر من أمامى: غواية موحلة وليس لى إلا أن أتشلع ثم أتخشب (.....) وفاتن طروف بدأت تعزّم وتهوّم كى يستوى

هذا الكائن: فؤاد صالح فى خلق جديد"(ص٢٩). والمرأة لم تعد تابعاً للرجل ولا رهن قراراته، فهى أصبحت صاحبة قرار، وقادرة على رفض الذكر: "نوال التى ضاقت بك وبنفسها فرمتك مثل الشحاطة وخلفت لك هذا الذى يقضك قضاً"(ص٢٩).

فى هذه الرواية تقوم ثلاثة أنموذجات نسائية: فاتن طروف، نوال الشيخ، صبا العارف ولكل منها خصوصيتها وتفردها. ففى حين تمثل فاتن طروف الجسد الأنثوى الشخصى وغير المملوك. يكون على صبا العارف وصايات وسلطات الآخر(الرجل والمجتمع)، لكنها أيضاً جسد أنثوى خصب، ولو بشكل سرى، وبالكثير من التحايل والمكر. ولعل لهذا دلالته التى تؤشر إلى استقلال الجسد الفردى عن المرجعيات التقليدية فى أبعادها المعرفية والأخلاقية أمام الفرد الواعى بذاته.

والجسد الأنثوى الشخصى وغير المملوك، هو جسد متحول فى ظل تحولات الواقع الاجتماعى والسياسى، فها هى فاتن طروف تتحول إلى عالم العطور والماكياج والساعات والاكسسورات، فاتن طروف التى تنضج بقراءاتها (.....) فاتن طروف التى وهبت للسياسة ولفلسطين عشرين سنة تنتهى إلى البوتيك المشعشع فى ساحة عرونس "(ص٣٤).

ونبيل سليمان يحاول أيضاً أن يعبر بهذا الجسد الشخصى عن جسد بلا هوية، فى ظل العولمة التى تجتاحنا؛ ولذا يأتى كذات متعددة وبأشكال معان مرتبطة بالراهن الذى لا ملامح له، ولا أسلوب، وبقدر ما هو حر بالمطلق، بقدرٍ ما هو مستهلك ومستلب، "امرأة جديدة فى كل لحظة: امرأة بلا أسلوب محدد"، فهذا فؤاد صالح يصف امرأة التسعينات: "امرأة الألوان الشخصية: امرأة لانكوم فى التسعينات هى فاتن طروف وليس إيزابيلا روسلليني:

فاتن تقاطعه مبتسمة:

امرأة جديدة فى كل لحظة: امرأة بلا أسلوب محدد: امرأة الألوان الشخصية امرأة التسعينات يا عزيزي: هذا بعض فاتن طروف.

– والباقى.

– اسأل عنه سنينك القادمة: على الأقل اسأل عنه العشر الأولى من الألفية القادمة"(ص٣٦).

هذا الجسد الأنثوى الذى ينجز القطعية مع الجسد الاجتماعى، يتوه ما بين القيم الفكرية والاجتماعية فى القرن العشرين،وقيم الاستهلاك فى تسعينات هذا القرن، وفاتن طروف (امرأة لا نكوم) تهفو إلى روزا لو كسمبورغ مثل زويا مثل سها بشارة مثل جميلة بوحريد مثل سيمون دوبوفوار، فهل هو فعل الجسد الثقافي؟ وهل هى ازدواجية المرأة أم تعدديتها؟ هل هو الزمن يحكم الجسد، ماضياً وحاضراً: "فاتن طروف شعلة مع ياسر عرفات وشعلة ضده: شعلة مع أمثولات الطالبة فى جامعة القاهرة وشعلة مع الواقع المهلوس من أقاصى الأرض إلى أقاصى السماء: فاتن وفاتن: فاتن تتعدد وتتوحد وتتوحد وتتعدد لكنها لا تتخشب مثلك يا فؤاد"(ص٤١).

ليس تعدد الانتماء ما يحكم فاتن طروف، بل تعدد أشكال الوعى الذى يندرج فى إطاره وعى الذات كجسد، ووعى آلية الصراع السياسية والثقافية والاجتماعية. ففاتن يتوحد صوتها بصوت فؤاد: وهما يسألان عمن يشرع للقرن الحادى والعشرين شرعة السرقة والاحتلال، كما يتوحد صوت فؤاد وفاتن أثناء الحديث عن اتفاقيات السلام والحرب وسرقة المياه، ولعل لتوحد الصوتين الذكورى والأنثوى فى الوعى السياسى دلالة على النهاية بين المرأة والرجل فى الرواية، وهى إحدى الصور الجديدة التى ألحت عليها "مجاز العشق"، حيث تحولت المرأة فى العلاقة الجسدية من المنفعل إلى الفاعل: "فاتن تنقلب على فؤاد: المرأة الجديدة تقضم شفتيه وأذنيه: تطبق على وجهه بشعرها الفاحم: تأسره بالذراعين الغليظتين: تتمعج وتصرخ وتلهث ثم تهمهم ثم تترقرق بلحن غامض وثقلها يتضاعف فوق فؤاد فيفيق من خدره ويدفع برفق: اللحن يهمد وفاتن تنزل راضية مرضية كما فى المنام"(ص٥٢).

وامرأة التسعينات تفصل فى العلاقة بين الروحى والجسدى، لذلك تخاطب فاتن طروف صديقها: "أنت حر بجسدك وأنا حرة بجسدى. فهمنا الملكية فى كل شيء؟ اتركوا الجسد بحاله"(ص١٣٠). أما صبا العارف فهى أنموذج يخضع فى بعض مواطنه للبعد الاجتماعى، فصبا لا تستطيع أن تطيل سهرها خارج البيت إن لم تستأذن من الأب فالأم فأحد الشقيقين. وعبر علاقة صبا بأبى كريم تبدو فى وصف هذا الصديق تلك الباردة والعاقر، لكن لعبة الكتابة لا تلبث أن تنفى هذا الاحتمال؛ إذ ستحمل صبا من

فؤاد، في إلماحة تهجو المنظور الاجتماعي الذى يختصر المرأة إلى وظيفة إمتاعية أو إنجابية.

إلى ذلك، رغم القيد الاجتماعي تبدو صبا امرأة زمنها وامرأة المستقبل. فهى لا يعجبها ما كتب فؤاد صالح فى الرواية: "أنت تضيع وقتك وجهدك على الماضى: الذاكرة ضرورية لا أنكر، لكن المستقبل أولى"(ص٩١). وهى تحاول خرق هذا القيد برسم سورها الشخصى ومكان حده وحريته. وتتجلى صبا العارف كمنارة تحدد حضور الشخص الآخر. ورغم القيد الاجتماعي، إلا أنه يأخذ مساحة توسعه نحو الخارج. ويصل الرجل فى علاقته به إلى حدود التصوف، وهذا فؤاد يصف صبا النائمة: "هدأة حد الموت: اللحاف الزهرى يغدو غلالة بيضاء غافية فوق هذا الجسد الحر والروح الحرة: كائن بلا قيد: حكمة تشع نقاوة: سيدة جليلة هى الماء الطاوية الناعمة اللاتقاوم: الراحة المطلقة فى ملكوت السماء العيسوية وجنة الخلد المحمدية: الحقيقة الوحيدة والأزلية: النرفانا المائية. امرأة رواية وأنا سأكتب، (ص٩٩). وفى المآل ستتحول صبا العارف إلى أداة للإظهار، والرجل هو وسيلة الإظهار هذه، إلا أنها هى من يتحكم، فهى الرواية التى ستكتب، وهى الجسد فى لغاته التى لا حصر لها.

تتنطع"مجاز العشق" فى تضاعيفها لمقام آخر يعزف على المؤسسة الزوجية. ويتجلى الموقف هنا على لسان المرأة الرافض للمؤسسة، فهذه فاتن تقول لفؤاد: "يسعدنى أن تحب صبا أو غير صبا، ولكنى لا أنصحك بالزواج حتى تشيخ: ستكون قادراً على الإنجاب حتى لو شخت"(ص١٣٠). وصبا ترفض هذه المؤسسة: "قررت الزواج مرة واحدة يكفى، أما العشق فربما"(ص١٣١). لكن الكاتب، ورغم البيانات التى قدمها للجسد الأنثوى- سواء ذاك الجسد الذى لا أسلوب له أو غير محدد أو مقيد بجسد اجتماعى، أو ذاك الجسد الذى يتسع خارج حدوده رغم خضوعه فى مقامات عدة للشرط الاجتماعي- فإنه يقدم بياناً للجسد الصافى معادلة: الحب + النقاء = العودة إلى بداية الاتصال بين المرأة والرجل،حيث الجهل والاكتشاف ولذته فى آن، بعيداً عن هلوسات الحداثة. وها هما: فؤاد وصبا، حين يتوحدان فى بيت فى

الـزبداني. ظلان قريبان جداً وبعيدان جداً وكل ظل لا يرى إلا صاحبه: وفى غفلة ترى الظلان كالأصلين بأزمنة وأكوان وأرواح وأجساد ونشيد"(ص١٥٥).

لقد تحـول الجسـد فى تجربة نبيل سليمان من جسد سلطوى في"ينداح الطوفان" إلى جسـد أكـثر رهافـة في"ثـلج الصيف" ثم إلى جسد صادح بقدرته الإنسانية والثقافية في"مجـاز العشـق". أما اللغة فهى منذ التجربة الأولى كانت لغة التسمية والشفافية، لا لغـة الإنشـاء والعـتامة الشعرية، ولغة الإيجاز والتحديد، لا لغة الاستطراد والترهل، ولغـة الحـركة المـتوترة اللاهـثة، لا لغـة السـكون والـتأمل الهـادىء. فالكاتب يعرض الوجـود فـى مظاهـره المبـتذلة، ويشـدنا إلى عـالم العلاقات البشرية التى تنزلق بسرعة شديدة إلى حدود وعينا.

ولعـل جملـة التصورات الفكرية والمفاهيم الفنية التى اشتغل عليها نبيل سليمان فـيما يخـتص بالجسـد الأنـثوى فـيما كتـب - تحـاول أن تنـتج مفاهـيم جديدة للجسد الأنـثوى الرغـبوى وللجسـد الاجـتماعى، فهـذه المفاهـيم جـاءت غنـية وعميقة ومليئة بالتناقضـات والأزمـات الـتى تدفـع بالقارىء إلى طرح الأسئلة لتعمق معرفته بوجوده، ولـتدفعه إلى تجـاوز مـا يعوق علاقته بجسده وبالطبيعة وبمجتمعه. ومن أقل ذلك، من مجاز العشق، مما نختم به، هذا التعبير الروائى الجلجامشى الجديد عن الجنس:

"عرِّى صدرك يا فتاة البهجة
حررى ثدييك
لا تخجلى
خذى دفأه
اطرحى ثوبك
دعيه ينبطح عليك
علمى الرجل الوحش وظيفة المرأة
فتنكره
بعد عشقه لك

طرائد البرية. الحضارة"(ص١٥١).

هل هى دعوة لاكتشاف الوجود عبر الجنس؟ هل هى دعوة إلى خلق المزيد من الأصالة والحرية والمسئولية. أم أن نبيل سليمان يريد أن يقول لنا: لن يكون هناك تحرر للجسد إلا عندما يكون هم الجسد مختفياً؟

الهوامش

١- اللغة والجسد، تأليف ميشيل برنار، ترجمة: إبراهيم الخورى، وزارة الثقافة دمشق.

٢- اللغة والجسد، تأليف ميشيل برنار، ترجمة: إبراهيم الخورى، وزارة الثقافة دمشق.

٣- انثربولوجيا الجسد والحداثة.

٤- ينداح الطوفان، دار الحوار.

٥- ثلج الصيف دار الحوار .

٦- مجازر العشق دار الحوار.

نظرة أخرى
لنشاط النساء الكتابى والميدانى

نهى بيومى

فى رد الاعتبار إليهن

"من مميزات هذا القرن حركتان قويتان هما وليدتا كل ما فى الأجيال الماضية من ظلم وإرهاق، أعنى بهما نهضة العمال ونهضة المرأة، نهضتان مباركتان هما نواة طيبة لحياة سلام وهناء، تهيئها أيدى العمال وأيدى النساء لأبناء الأيام الآتية". سلمى "صايغ" (منيرفا، عدد ١٠-١٩٢٤).

تحمل السنوات الأخيرة من كل القرون، عناصر تغييرية جارفة تهدد الثوابت، فتبرز قضية الهوية والأدوار والعلاقات ومضامينها، إذ تحدث اهتزازات فى المعانى وارتجاجات فى القيم والدلالات، فتصير الكتابة متورطة وناطقة بها، لهذا قد يكون الاقتراب من كتابة المرأة أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من هذه الزاوية السبيل الأنسب لقراءتها، خاصة وأن قضية المرأة فى النهضة لم تكن إلا هامشاً من هوامشها.

نظر الدارسون إلى المرأة الكاتبة، على أنها تشكو من توزع فى أنشطتها الفكرية والميدانية، ومن ازدواجية تحركها، إذ جمعت بين الكتابة وتأسيس المجلات والدوريات النسوية، وإنشاء الجمعيات والاتحادات النسائية، إضافة إلى فتح المدارس والصالونات الأدبية الفكرية، أخذوا عليها الأمر تحت حجة سعيها إلى تحقيق كيانها الاجتماعى والثقافى.

نظر الدارسون إلى ازدواجية تحركها ما بين الكتابة والعمل التنموى، على أنه توزع مشتت لقدراتها، واستلحاق بأدب الرجل "من دون أن يفكرن كيف يحضرن من جديد، فسقطت تجربتهن الأدبية وحكم عليها بأن تكون مظهراً نهضوياً ونتيجة للتيارات الفكرية فى عصر النهضة"[1].

ثمة تجاهل لتعدد وجوه المرأة وحدود مساهمتها فى صناعة الحياة وتحسين الأحوال. تجاهل يصدر عن رؤية أحادية، تخفق على أرض الواقع، لأنها تفضى إلى إنتاج مقولات معممة أو تبخيسية لدور المرأة فى مجتمعها، على ما هى حال الذين يستبعدون أهمية الإنتاج النسائى وريادته فى بعض المجالات(٢)؛ لذلك سوف أدرس ماهية إنتاج المرأة اللبنانية - أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - الفكرى مربوطاً بإنتاجها التنموى على الصعيد الاجتماعى، التربوى، التثقيفى، معطوفاً على مواقفها من القضايا العامة التى تخصها كما تخص الوطن، مبينة حداثة تجاربها التى تتشابه اليوم مع ما نسميه تنمية المجتمع المدنى.

إنها محاولة لتفكيك هذه النظرة الضيقة والقاصرة عن الإحاطة بإنتاج المرأة الكلى، والمعيقة عن كشف غنى هؤلاء الكاتبات وتعدد قدراتهن المعرفية، اللواتى اعتمدن مفاتيحهن الخاصة فى الإصلاح المجتمعى، وحدها النظرة الشمولية قادرة على موضعتهن فى مكانهن المناسب والصحيح(٣).

ذلك لأن ما كتبنه النساء وما مارسنه كان دائماً جزءاً من الكتابات العامة والنشاط العام، يخضع للتأثيرات عينها، ويعبر عن أهواء العصر نفسها. فالمواضيع التى عملن عليها كتابياً وميدانياً تعود إذن إلى أن المشاكل التى تعيشها المرأة فى مجتمعها المحافظ، حاضرة حضوراً كثيفاً فيها، فحاسست مواقفها هموم الإنسان حول نوعية حياته ومصيره. "إذ كان أدب النهضة شديد الارتباط بالواقع، نظراً إلى الصدمات القاسية التى عرفها هذا الواقع، من الصدام بالغرب والاحتكاك به، وما استتبع ذلك من مشاكل ومسائل - الحداثة والتحرير والهوية..."(٤). ذلك يسمح لنا بالقول إن إنتاجها المزدوج قد عبر عن أبعاد تجربتها الاجتماعية والسياسية كفرد من العائلة والمجتمع والوطن(٥)، إذ كانت طامحة إلى حد ما، إلى تظليل الحدود بين الخاص والعام تمهيداً لإلغائها.

فى اعتبار كتابات ونشاطات المرأة هامشية(٦)، إساءة موضعة مستويات الأنشطة بحيث يطالب أحدها بالحلول مكان الآخر، متغافلين عن تقاطع هذه المستويات أو تعايشها، فتتكامل بدل أن يُضْعِف أحدها الآخر. تبعاً لهذا المنظور نرى الهامش على

أنـه رصيد هـائل للمكـبوت، فـإن طرحـنا أسـئلتنا العميقة عليه بإمكاننا اتخاذه سنداً للفكـر المخـتلف، الـذى يؤسـس بناء كينونة مختلفة فى عيشها قضايا عصرها الحاضرة فـى أفعالهـا عـلى نحـو يصـعب التشـكيك فـيه. ما يهمنا حرية الكاتبة داخل المكبوت نفسه، وكلامها عن حياتها المتناقضة بين القمع والتمرد، بين العالم الحاضر والغيبيات وحركتها لتبديد الفوارق التى تعيشها.

لا تخضـع حـياتها لفعلية معينـة، لأنها فى داخلها تريد إثبات نفسها كامرأة، كاتـبة وفاعلـة فـى تحسين شروط مجتمعها، لا تكرر نفسها، بل تتجاوز فكرة التقليد ذاتها. فالكتابة سؤال لا يتوقف عن الجروح. غير أنها لا تكتفى بها؛ ذلك لأن تبليغها يتجاوز المكتوب إلى المعاش.

ففعـل الكـتابة دفعهـا إلى اسـتيعاب حـدود وجودهـا عـلى أنـه وجود مختلف، فمارسـته بلغـات مـتعددة، ورسمـته بنشـاطات متـنوعة، كـتجّلٍ غير مألوف لإرادة لا متناهية فى التحقق.

عن كتابتها .. عن عيشها

الإبـداع لـيس التواصـل، إنه المقاومة، إذ يرتبط بصلة عميقة بالعلامات والحياة والحـيوية. وقـد عـبرت الكاتـبات عن مقاومتهن لما يناقض تطلعاتهن، فى الأدب أو فى المقالات والخطب.

فكانـت لهن تدخلات فى التربية والمناهج والقضايا السياسية والوطنية والعلاقة بالغرب. فيما كتبن عبرن عن تجاربهن المعيشة وتفاعلهن مع أحداث عصرهن؛ ذلك لأن الكتابة تدخُّل فى الخطاب العام، يرسى قيماً وصوراً جديدة. هى فعل بحد ذاته.

عـلى الصعيد التربـوى دعـت أمينة الخورى المقدسى (١٨٧٦-١٩٥١) وهى أول أسـتاذة فـى الجامعـة الأميركـية، فـى مقالـة لها عن "تربية الولد على حب العمل" إلى تغـيير المـناهج التربويـة التقلـيدية التى لا تراعى المتطلبات الجديدة؛ لأن من شأن تلك المواد أن تـرغم التلميذ على تتبع بروغرام الدراسة، بقطع النظر عن ميله الطبيعى"[٧]؛ فعملـت عـلى إدخـال مـادة "العلـوم الصـناعية" و"الحـرف اليدوية" إلى المناهج، فاتحة بذلـك بـاب التخصص المهنى فى الزراعة والصناعة، مبرهنة على فائدته فى المجتمع،

كما طالبت بجرائد ومجلات متخصصة لأصحاب الأعمال لتزيد خبراتهم، "فبلادنا في حاجة إلى حياة تشترك فيها القوى العلمية بالقوى العملية"[٨].

هدف التغيير المنهجي الذى أرادته المقدسي هو تحديث أنظمة التفكير والتصرف السائدة، رغبة في إفساح المجال للطالب للتعبير عن نفسه، وتمكيناً له من زيادة إبداعيته.

واقترحت، في هذا المجال، روز عطالله شحفة (١٨٩٠-١٩٥٥) إدخال مادة التدبير المنزلى إلى مناهج مدارس البنات/ لأن المدارس عندنا لا تساعد على تكوين أمهات المستقبل"[٩]. كان هدفها العام اقتصادياً تنظيمياً لشئون الأسرة يراعى الفعالية، أملاً في جعل التعليم خادماً لطرق العيش الأفضل.

أما المؤتمر النسائي العام الذى عقد سنة ١٩٢٨ في بيروت، فإنه أوكل إلى عفيفة صعب (١٩٠٠-) إعداد كتاب "تدبير المنزل لبنات المدارس".

وقد دلَّ ذلك على اهتمامهن بالمناهج التربوية، ومحاولة تغييرها لتكون موائمة للعصر بتبدل حاجاته وآفاقه. فالتعلم بحد ذاته كان لها تحقيقاً لإنسانيتها وفتحاً لعيش أرقى[١٠].

من جهتها دعت ميّ زيادة (١٨٨٦-١٩٤١) إلى تعلم اللغات والعلوم الأجنبية، *إضافة إلى اللغة العربية والتاريخ*؛ كي "نكون جامعين بين السرعتين أقوياء بالقوتين" *وقد دلَّت المساجلات التي جرت آنذاك بين مؤيدة ومعارضة*[١١] لتعليم اللغة الأجنبية وعلومها، على حيوية النساء الفكرية، واهتمامهن بالقضايا التربوية وأبعادها السياسية.

بالمقابل أبدت سلمى الصايغ (١٨٨٩-١٩٥٠) حذرها تجاه المدارس الأجنبية عموماً، رائية فيها طريقاً للقولبة "تلك البواتق الأدبية التي تسبكنا أشكالاً وتطبعنا قلباً ولساناً، لنكون لها تابعين، وباسمها مشيرين"[١٢]. غير أن موقفها هذا لم يمنعها من الإقرار بوجوب أخذ ما هو ضرورى لنا من العلوم الغربية بما يدعم الاستقلالية الثقافية[١٣]. ذلك يؤكد مشاركة المرأة في إعداد المعنى الحديث للهوية بكل تجاذباتها المشروعة. لقد زاوجت سلمى الصايغ بين موقفها المؤيد لمدارس الإرساليات، وموقفها

الداعي إلى تعزيز العربية وتقديمها على كل العلوم، فمثلت فكراً عارفاً موقعه من الغرب وما يريد لنفسه، وأي مسار يختار. وهي بمقدار ما وازنت الظروف العامة كانت حازمة في موقفها المُقاطع للمدارس الأجنبية، إن أهملت تدريس العربية، ذلك لأننا – على ما تقول –: "كأمة ننشد استقلالا واتحاد كلمة وحرية فكر، نرى أن نتكل على نفوسنا، وأن نبث الفكرة لتعزيز المدارس الوطنية التي لا صبغة فيها ولا لون إلا ما هو وطني"(١٤).

قيل عن سلمى إنها: "أول امرأة حاولت أن تخرج بقضية المرأة من دائرتها النسوية التقليدية المحدودة إلى آفاق الحياة الواسعة، بحيث تكون المرأة عضواً في كيان الوطن من حيث هي إنسان / مواطن لا من حيث هي امرأة. وعلى هذا كان أدبها أدباً لبنانياً لا نسائياً صرفاً"(١٥).

إن إيجابية الموقف منها لا تلغي من حسابنا كون سلمى الصايغ امرأة/مواطنة؛ ذلك لأن هذين البعدين يغنيان هويتها ومواقفها ويؤولان إلى إغناء زمانها ومكانها. هكذا أوكلت *إليها* ترجمة *وثيقة استقلال لبنان التي صدرت عن الجنرال غورو* سنة ١٩٢٠.

لم تتوانَ بعض الكاتبات عن اعتماد تحليل شفاف يصل إلى لب مشكلة المرأة على المستوى التربوي – الاجتماعي، تقول ماريني "من هو هذا المشترع الذي سن قانون حرمان المرأة حق التمتع بأطايب الحياة، أليس هو ابن تلك الجاهلة التي ميزت بينه وبين أخته في تربية عوجاء تمرن فيها على ضرورة التفاضل بين الجنسين، فكان له حق الأمر، وكان لها واجب الطاعة، فنشأ مستبداً عاتياً، وأتى بشريعة الظلم التي تئن من جرائها ملايين النساء في أقطار العالم. هذا مثل من أمثال الأمومة الفاسدة".(١٦) وكون المرأة مسئولة عن التمييز اللاحق بها يعني شيئين أساسين: أولهما قابلية النساء لأن يغيّروا الذهنية المتعصبة والميزة بين الرجل والمرأة، وثانيهما: قناعتهن بأنهن، عن طريق الوعي والمعرفة، قادرات على لعب دور مركزي في التغيير الثقافي.

هكذا انصرفت الكاتبات إلى تأكيد مواقفهن من التجاذبات الفكرية، ومشاركتهن

الثقافية عبر إبداء وجهات نظرهن في أهداف التعليم ومضامينه وصولاً إلى مخرجات تعليمية تتماشى وطموحات العصر في تغيير أنظمته الفكرية.

ليست المعرفة تمثلاً للشيء في الفكر فقط، بل هي تعبير، بمعنى أنها إنتاج وبناء للشيء في العقل، يعين المرأة على اكتشاف عبقها الوجودي في المجتمع، أكسبت هذه المعرفة الكاتبة في زمانها وضعاً مفارقاً يتجلى في تواجدها في نقطة حدودية لا في الداخل تماماً، ولا في الخارج تماماً. إذ نكتب دائماً من أجل إعطاء الحياة وتحريرها مما يعتقلها، ومن أجل رسم خطوط الهروب، لهذا فإن النصوص سطوح مناطق من التغيرات المتواصلة تجسد أسلوباً في الوجود، لكن للسطوح مداخل متعددة؛ لأنها تتضمن خطوطاً للهروب، وممرات وأماكن للإقامة. فما هي المداخل التي يمكننا الدخول عبرها إلى حياة النساء؟

عن الحداثة ومفاعيلها: علاقة استعارية بين الكتابة والعمل التنموي.

كانت سمة مرحلة نهاية القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، فوران الأفكار والسجالات، وبروز تصورات جديدة تتعلق بالروابط الجامعة بين التجربة المعيشة والتطلعات، وبين الاجتماعي والسياسي. فكانت مرحلة صعود أفكار تحرر المرأة وتحرر الأوطان. إنها الحداثة التي تجسد حالة فكرية لها حاجاتها ومعاييرها الجديدة، انطلاقاً من واقع ناقص ينشد التغيير باتجاه التحقق. وهي تمثل تحولاً على كافة المستويات المعرفية، في فهم الإنسان، تصور أدواره، ومعاني التاريخ. في هذا المناخ الخصب نشطت المرأة لتطرح أسئلتها الجديدة حول هويتها ومكانتها، كي تحقق إمكاناتها الخصبة في المجتمع ثقافياً واجتماعياً. فننظر إلى العلاقة ما بين كتابة المرأة ونشاطها الثقافي الاجتماعي على أنها استعارية، فيما تمثل الكتابة استعارة تحقق الطموحات أو بعضها. فإن النشاط العملي يمثل استعارة أخرى تبلغ عن تحقق الطموحات أو بعضها. بينما يرى البعض إليها، أي إلى هذه العلاقة، على أنها حصار للمرأة في المجال النظري، على عكس ما ذهب إليه الرجل آنذاك، فقيل عنها: "هي في كل ما أنتجت، تعاطت النظريات قبل العمليات، وبقيت مشاركتها في

المواضيع والقضايا المطروحة محصورة فى المجال النظرى، دون أن يتاح لها ترجمة المعتملات إلى أفعال، كتعاطيها السياسة نظرياً، ولو من بعيد، قبل أن يتاح لها ذلك عملياً، بفاصل زمنى ليس بقصير"[17].

هى مواقف ترى على عجل مساهمات الكاتبات، وتحصرها فى خانات جاهزة، مؤطرة الفضاء داخل مربعات ترسخ الهوية الأنثوية بصورها المسبقة عن تجربتها. لكن غالباً ما كان لكتابتها آخر لها يتمثل فى الحياة العملية، أو ما نطلق عليه اليوم النشاط التنموى فى المجتمع المدنى، إذ ساهمت فى إنشاء المدارس والتعليم فيها وإدارتها. كما أنشأت الجرائد والدوريات وحررتها، وفتحت الصالونات الفكرية والأدبية، التى لم تخلُ من القضايا السياسية الملحة، وأسست جمعيات متعددة الاهتمامات، وضمت بعضها فى اتحادات نسائية، كما شاركت فى المؤتمرات الدولية، العربية والمحلية. إنها مؤشرات تدل على تعزيزها دورها فى الشأن العام السياسى، الذى لا يعنى بالضرورة أن تكون فى السلطة. فزينب فواز شاركت فى المعرض العالمى فى شيكاغو فى القسم النسائى سنة ١٨٩٣ عن طريق إرسال كتابها "الدر المنثور فى طبقات ربات الخدور"[18] "وهو تراجم لشهيرات النساء فى الشرق والغرب. فكانت "أول عارضة لقيم إنسانية نسائية شرقية فى الغرب[19]. كما دعت فى "رسائلها الزينبية" إلى المشاركة فى الجمعيات والمعارض والمؤتمرات الدولية لإبراز المصنوعات الوطنية للغرب، والمساهمة فى السجالات حول أدوار المرأة. فحين اتخذت توصية تحديد تعليم المرأة فى مؤتمر الاتحاد النسائى العالمى فى سانتياغو ١٨٩٣، على أن دورها يقتصر على البيت والأسرة، فإنها انبرت لانتقاده بشدة مؤكدة حق المرأة النشاط فى جميع الميادين وقدرتها عليه[20].

هكذا دخلت فى سجالات مع هنا كورانى (١٨٧٠-١٨٩٨) التى مثلت النساء السوريات فى المؤتمر حول دور المرأة السياسى وأهميته. كان ذلك، على ما تفيد فوزية فواز، أثر ظهور حركة نسائية فى لندن تطالب بدور سياسى للمرأة، فراحت زينب تؤيد هذه الفكرة وتناهض كل من يخالفها "مادام الرجل والمرأة متساويين فى المنزلة العقلية، وعضوين فى الهيئة الاجتماعية، ولا غنية لأحدهما عن الآخر، فما المانع إذا

اشتركت المرأة فى أعمال الرجل، وتعاطت العمل فى الدوائر السياسية وغيرها، متى كانت كفئاً فى تأدية ما تطمح إليه؟"[٢١].

كانت ذات أفق واسع بحيث اهتمت بالشئون العالمية (المجاعة فى الجزائر - النكبة التى حلت بتركيا إثر الهزة التى ألمت بها) متجاوزة المحلى الضيق. وتميزت مواقفها السياسية بالجرأة، فهى على دعوتها التفاعل مع الغرب لم يمنعها الأمر من توجيه النقد للاستعمار ولرجالات السياسة: "هذا وحكومتنا ساهية غافلة لاهية، وقد ضلت منها الأفهام، وغلبت عليها الأوهام، وهى خاضعة لعوامل الاحتلال متناسية مصالح الأمة، متمسكة بمنافع رجالها الشخصية.. وإنى لأرى من خلال الحجاب، أن فيكم الكفاءة، لأن تقفوا أمام العالم الدولى، وتناضلوا مدافعين عما لكم من الحقوق"[٢٢]. ذلك دال على جرأتها فى النقد وعلى الأجواء السياسية السائدة آنذاك، وإمكانية نقد الحكومات كتابياً!

إذن، النظرة إليهن افتقرت إلى ما يتخطى ما قام به الكاتب، فبنظر الرجل لم تكن المرأة على صورته، بل كانت نموذجاً جديداً غير مؤسس كلياً على القواعد الجارية، ابتداء بفعل الكتابة الذى مارسته والذى كان عملاً مميزاً، إذ لم يكن التعليم معمماً فى لبنان، النخبة فقط كان بمقدورها التعلم رجالاً ونساءً.

ننقل فى هذا الصدد رواية حول زيارة جورجى باز - الملقب بنصير المرأة، وزوجته الطبيبة أنس بركات التى نالت شهادة الطب من الخارج - إلى أقاصى الجنوب "بنت جبيل" فى العشرينيات، لإلقاء محاضرة عن تحرر المرأة وضرورة تعليمها، وقد حضرا فى سيارة فارهة والقرية تعانى شدة الفقر، فما كان من الشاعر موسى الزين شرارة إلا أن أنشده قائلاً:

لو أن غيرك يا ابن الباز خاطبنا ... بمثل ما قلت قلنا ويحه كفر
أتيت تطلب تعليم الفتاة وأن ... تشدو وتنظم الشعر والدرر
ما للفتاة وما للعلم فى بلد ... لو أمكن البعض فيه حجب الذكر

فلمح الشاعر بذلك إلى استحالة التجرؤ على التفكير فى إطلاق المرأة وتعليمها والرجال يرزحون تحت سلطة رجالات الدين.

هكذا أُلحقن بالهامش على أنهن "حواشي" الثقافة طالما أنهن لا يحتذين أنموذج الرجل المعرفي[٢٣]. فحُجِّمت إنجازاتهن، بينما برز بعض الكتاب لا لأن أفكارهم ريادية وثورية أكثر من غيرهم، بل لأنهم في مهنة ملفتة ومن طبقة مميزة. هذه حال قاسم أمين الذى كان قاضياً وأرستقراطيا[٢٤]، دون الانتقاص بالطبع من أهميته وأهمية إنتاجه. إلا أن زينب فواز في "رسائلها الزينبية" قد ناقشت قضايا المرأة ودعت إلى تغيير أوضاعها، بأعوام قبل قاسم أمين؛ إذ بدأت نشرها في الصحف المصرية قبل عام ١٨٩٢، وكتاب تحرير المرأة صدر عام ١٨٩٨.

لم تواجه الكاتبة التقليد من زاوية تحسين أوضاعها الخاصة بها فقط، بل من منظور التغيير الاجتماعي الشامل للمجتمع. فوردة اليازجي (١٨٣٨-١٩٢٤) في مقالتها "المرأة الشرقية"، تحمل الرجل مسئولية حال المرأة المتدني، نظراً لأن حاله ليس أفضل من حالها: "على أننا لا نبرىء الرجال من تبعة هذا التقصير، فإن المرأة إذا رأت أباها وإخوتها وسائر من يتصل بها من الرجال الذين تعيش بينهم ذوى أدب وعلم جذب ذلك رغبتها إلى اقتفاء سبيلهم والجرى على طريقتهم ... ولكننا نجد الرجال في أيامنا قلما يلتفتون إلى الأمور الأدبية والعلمية أو يبالون بغير الترف واللهو وحشد الأموال والزخارف الفارغة، والمتعلمين لا يتجاوزون ما تقدم ذكره في الكلام على النساء من تعلم اللغات الأوروبية. وزد على ذلك ما ذكر من تشبههم بالإفرنج في كل شيء بحيث إنه لم يبق عندنا للوطنية أثر، وأصبحت منازلنا وملابسنا ومجالسنا ومحادثتنا كلها إفرنجية، وذلك مع خلونا من علوم الإفرنج وصنائعهم وسائر مزاياهم، فكأنا رضينا في ذلك - التشبه - بهذه القشور"[٢٥].

من وجهة نظرها، فإن تحرير المرأة وتعليمها وإعطائها حقوقها، يحقق هدفين اثنين: أولهما: تحسن أحوال المرأة وجودياً، وثانيهما: خدمة المجتمع، بما يضمن تطوره تناسباً والحاجات المستجدة. لذا كان منظورها اجتماعياً شاملاً متجاوزاً النظرة الفئوية، رغم محافظته إلى حد ما، وهو أمر مفهوم آنذاك، إذ تعتقد بوجوب الاهتمام بالأسرة أولاً[٢٦].

هذه الرؤية المرتكزة على الإحالة الاجتماعية نلقاها عند نظيرة زين الدين في

كتابيها "السفور والحجاب" و"الفتاة والشيوخ"، حيث أثبتت جدارة معرفية فى المناظرة والجدل فى تحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعى فى المجتمع الإسلامى. فأكدت مثلاً أن الحكم فى الإسلام ديمقراطى يسمح بإشراك الرجال والنساء فى الانتخابات، تعتمد، كما سابقاتها، المنظور الاجتماعى لقضية المرأة، فتهدى كتابها الثانى إليها؛ "ذلك لأن فيك روح الأم ولأنى معتقدة أن الصلاح فى الشرق إنما يبنى ثابتاً على أساس حريتك وجهادك فى سبيل الحق".

فهى تحمّل التقاليد وزر وضعها "لأن الأمة قائمة بالمرأة والرجل، فإذا سعى أحدهما فى خير نفسه كان ساعياً فى خير الاثنين". هى تطلعات امرأة تؤمن بقدراتها وتنوى إحداث تغيير فى عالمها الخاضع للتقاليد. كما دعت إلى إزالة الوهم عن أن التفكير فى الدين مقتصر على الأقدمين "فالله أعطانا عقولاً كما أعطاهم". ثم دعت تالياً إلى حرية القول والفعل والعمل والإرادة، حرية يثبتها العقل لا الموروث المكبّل لها على غير صعيد وصعيد[٢٧].

كانت شجاعة نظيرة ليست فى زمانها فقط، إنما فى زماننا أيضاً فى تحديها للموروث الدينى، معلنة المساواة بين الرجل والمرأة باسم الدين، مؤكدة أن "ما يعد عيباً للمرأة يعد عيباً للرجل وما يعد فضيلة للرجل يعد فضيلة للمرأة" تختتم كتابها قائلة:

لا ترتقى أمة حتى يكون لها　　　يوماً على سيئ العادات عصيان

بذلك تؤرخ نظيرة إلى مرحلة مهمة من تاريخ المجتمع، ودور المرأة فيه، فهى تحيل مشكلة تدنى مرتبة المرأة فيه إلى العادات، وهو منحى نسعى إليه اليوم، لنبيّن دور العادات والتقاليد فى بناء المنظومات الفكرية، التى يعتقد بأنها يقيناً لا يساوم حولها. إنها عقلانية وثوقية، تصدت لها الكاتبات والكتاب، على أنها تحديات قاسية، إنما التساؤل حولها، قد يضىء المستقبل[٢٨].

اعتنقت إذن "نساء الهامش" نظرة متحركة وديناميكية، فى مواجهة النظرة الثابتة والجامدة إليهن بمعزل عن المتغيرات التى يعشنها وعن تطلعاتهن، اتبعن نمطاً سوسيولوجياً متحركاً فى تناغم مع الحراك الاجتماعى، للتصدى لعلاقة بها تثبتهن

فى الزمن، على أنهن كائنات رمزية، والعلاقة بهن لها بعد زمنى استرجاعى، عود دائم، ورفض للانطلاق فى حركة مفتوحة على المتغيرات[٢٩].

فى تلك المرحلة خاضت النساء في السياسية ميدانياً أيضاً، فقمن بالمظاهرات من أجل مساندة النضال الوطنى، احتجاجاً على الانتداب ومطالبة بالاستقلال[٣٠]. فى هذا المجال عرفت آفلين توينى بسترس[٣١] بمحاربتها للاستعمار ورفضها التعصب الطائفى، فاتخذت موقفاً مناهضاً للفرنسيين يوم حكموا لبنان وهى التى درست فى فرنسا الأدب الفرنسى. يروى أنه" صادف أن التقت المفوض السامى الكونت دى مارتيل فى إحدى الحفلات الدبلوماسية.فتقدم منها ورفع كأساً قائلاً لها: "لنشرب كأس فرنسا" ففاجأته قائلة: "فلنشرب كأس فرنسا بالأمس لا اليوم، أيام كانت أماً للثورة والحرية وليس بعد أن أصبحت دولة مستعمرة؟" رغم اضطرابه فإنه لم يستطع إلا أن يجيبها "بل نشرب كأس السيدة بسترس اعترافاً بشجاعتها وجرأتها"[٣٢]. من أهم أعمالها تشجيعها الصناعة الوطنية، حيث أنشأت مركزاً لبيع المنتجات الوطنية، ولاسيما الأشغال اليدوية.

بدورها سلمى الصايغ انتقدت حوادث ١٨٦٠ فى لبنان ومطامع الغرب فى البلاد، إذ تقول: "هنالك قول إن الغرب تسلح بدعوى حماية المسيحيين ليبنى هذه القلاع الملأى بالفدائيين. وهو قول وجيه لولا نظرية أخرى، وهى أن الغرب استولى على الهند ومصر والمغرب لدواع غير حماية النصارى .. هو قول وجيه لأن الغرب جاءنا بصناعته فقتل صناعتنا القومية، وجاءنا بأخبار الثروات والكنوز فجذب بها قلوب رجالنا، فساروا وراء كنوزه وثرواته، وجاءنا بلغاته المبلبلة – ماذا تقول عن لغاته المبلبلة وهى صاحبة فضل عميم – وجاءنا بمواكب المتجردات من الثياب ومن الآداب فذهب برجالنا إلى حيث تعلمون"[٣٣].

على العموم يتبين لنا عمق التحليل السياسى ونفاذه وتعدد مستويات الطرح من العسكرى إلى الاقتصادى والاجتماعى.

أما حبوبة حداد (١٨٩٧–١٩٥٧)[٣٤] فقد أصدرت "المرأة الجديدة" فى أوروبا ثم

فـى لبـنان، وكتبت المقالات فى مجلتها واهتمت بالعلاقات العامة وتأمين التمويل لها. لكـنها اضـطرت إلى توقـيفها فـى بـيروت بعـد تسـع سـنوات من صدورها، تحت أوامر المحـتل، بعـد أن أخذ تأثيرها يتسع، حيث تجاوزت حدود المجلة النسائية وتعدتـها إلى السياسة ومقاومة الاحتلال. غير أن ذلك حفزها لفتح صالون أدبّى وفكرّى وسياسّى، ارتـاده كـثير مـن الأدبـاء والأديـبات، هكذا تابعت رسالتها فى خدمة وطنها، فقدمت قصصاً قصيرة للأطفال بثت فيها الروح الوطنية، فى الإذاعة اللبنانية.

مـن ناحـية أخـرى توزعـت أعمال جوليا طعمة دمشقية (١٨٨٠-١٩٥٤) ما بين التعلـيم فـى لبـنان وفلسـطين وإدارة مدرسـة المقاصـد فـى بيروت، وإنشاء مجلة "المرأة الجديدة" ١٩٢١، وتحريرها وطباعتها فى حديقة منزلها، حيث كانت الصحافة منبراً رئيسـيًا للتـنوير والتثقـيف. كما كتبت فى العديد من المجلات (صوت المرأة - لبنان - الحسـناء - الفـتاة - الفجـر). أسسـت مجلـة الأطفـال "نديـم الصـغير" ١٩٢٥ وترأست جمعـية "تهذيـب الفتاة"، و"الاتحاد النسائى"، وكونت "جامعة السيدات" ١٩١٧ وهى جمعـية خيريـة واجتماعـية، كانـت الاجـتماعات تتم فى منزلها، لكن الأتراك اتهموا الجمعية بالنشاط السياسى فعطلوها.

لقـد اسـتهدفت مـن وراء كـل هـذه الأنشـطة الإصـلاح الاجـتماعى، تقـول : "إذا أصـلحنا المجتمع الصغير، أى العائلة، استطعنا أن نصلح المجتمع والوطن"[٣٥]، وكذلك الإصلاح السياسى، فقد حفزت دخول المرأة المجلس النيابى.

كتبـت يومـاً رسالة معبرة لابنتها، تحثها على الأخذ بيد الرجل والوقوف معه مـن أجل ضبط القيم الاجتماعية، فجعلتها مسئولة عن حسن انتظامها. نفهم من ذلك أن طـروحات النساء الكاتبات كانت من موقع القوة والمسئولية: "ولا تخافى أن تضعى يدك فـى يـد أى رجـل ولـو كـان شـقيًا فـبقوة شخصيتك وسمو أخلاقك، يجب أن ترفعيه إلى السماء العليا ولو للحظة واحدة فى حياته."

أمـا مـارى ينى عطا الله، فإنها كغيرها تحمل الرجل مسئولية الأوضاع السياسية فـى الـبلاد، طالمـا أنه لا يقوم بواجبه الوطنى كافياً وبشكل جرىء كما فعلت النساء فى مصر (هدى شعراوى ومجموعة من النساء) فتوجه إليه اللوم، بعد أن تستعرض برنامج

هدى شعراوى الاعتراضى على الحكومة الإنكليزية، فتقول: "هنا تقف المرأة السورية وعلائم الدهشة بادية على جبينها، بل إننا لنرى الذهول على وجه الرجل أيضاً لأنه مع قوته التى ينشد، لم يبلغ بعد هذا المدى من الجرأة والإقدام، بل لعل فى صوته بحة فلا تقوى نغمته على إيصال معانى نفسه إلى الآذان "[36] ثم كتبت فى مجلتها "منيرفا"[37] عام ١٩٢٤ مدافعة عن "المنسوجات الوطنية" - وهو عنوان مقالتها - مناشدة الرجال والنساء التضحية بالكماليات الغربية، تعزيزاً للشعور القومى وحفاظاً على الثروة القومية "بمثل هذا الاقتصاد الفعلى الذى يشترى لنا بثمن قطعة واحدة أجنبية عشرات وطنية، تحفظ ثروة البلاد ونوجد للعمال باباً من أبواب الرزق يغنيهم عن المهاجرة إلى ما وراء البحار".

وهى فى منحى آخر تحاول تعميق الوعى بضرورة التحديث، فأكدت كغيرها من الكاتبات على وجوب عدم الفصل بين الخاص والعام، فقالت : "وللمرء حياتان: حياة خاصة وحياة عامة، وعليه واجبان: واجبه نحو أخيه وواجبه نحو نفسه. فبتلك الحياة المزدوجة اليوم أتحرك وبذياك. وهذه خطتى فى مسيرى وهى تقيدنى بإراداتين حازمتين إحداهما تنطق بألوف الأصوات القاصفة كالرعد وهى إرادة المجموع، والثانية تحدث بمثل همس النسيم وهى صوت النفس"[38].

وما يستوقفنا أيضاً دعوة الجامعة المصرية، قسم النساء، للبيبة هاشم (١٨٨٢-١٩٥٢) لتكون أستاذة محاضرة فيها، فضلاً عن تأسيسها لمجلة "فتاة الشرق" ١٩٠٦ حيث تولت المهام والمسئوليات الصحافية بنفسها، فكانت المترجمة والمحررة، ومديرة التوزيع ورئيسة التحرير، فأثبتت جدارة فى إدارة الأعمال الفكرية والعلمية. ثم انتدبتها الحكومة الفيصلية لأن تكون مفتشة عامة لمدارس الإناث فى دمشق. إضافة إلى ذلك كانت داعية مهمة إلى تحسين أوضاع المجتمع وإصلاحه، فشنت حملة على نوادى الميسر، مروجة فى كتاباتها القيم الأخلاقية قبل العلمية "لأن العلم إذا لم ترفده الأخلاق كان نتيجته بلاء المجتمع"[39].

كتبت: "إن الرجل يكتب عن المرأة، كما يعلم ويفكر، أما المرأة فتكتب عن نفسها كما تعتقد وتفكر، فهى أدرى بحال بنات جنسها ومواضع الضعف فيهن،

وكيفية اكتساب ثقتهن، والذهاب بهن إلى ما فيه خيرهن وخير الوطن" (كتاب التربية) . يشير هذا الموقف بمعرفة واثقة من نفسها، ممارسة التغيير لا التنظير فقط.

طموحهن راح صوب بناء لبنان جديد "أما المرأة، فالخدمة الجلى التى تستطيعها هى أن تنجب لبنان الجديد. لأن الوضع الحاضر لا يجدى فيه العلاج كما يجدى التبديل. "عفيفة صعب: صوت المرأة ١٩٤٧.

يظهر نشاط الكاتبات التنموى أيضاً فى التأسيس والمساهمة فى الجمعيات النسائية، إذ نتحقق من كثرتها، على أنها كانت الشكل الأنسب لممارسة العمل الاجتماعى ميدانياً. قمت بإحصاء بسيط لعدد الجمعيات التى أُنشِئت فى فترة العشرينيات فى لبنان، فوجدت أن عددها تجاوز ستّاً وعشرين جمعية، اهتمت بالصحة، والفقر، ورعاية الأطفال، وتثقيف الفتاة، وإنعاش القرية، ومكافحة الجريمة، وتحسين السجون، والآداب .. وكثير من الكاتبات قد انتسبن إلى أكثر من جمعية، على سبيل المثال أنيسة الخورى المقدسى، التى انتسبت إلى عشر جمعيات[٤٠] (بقيت خمساً وعشرين سنة فى الاتحاد النسائى اللبنانى، وفى جمعية النساء التهذيبية خمساً وثلاثين سنة) ترأست بعضها واشتركت بتأسيس بعضها الآخر.

كما لعبت آفلين بسترس دوراً مهمّاً فى إنشاء اتحاد نسائى يضم عدة جمعيات نسائية، حفاظاً على الجهود النسائية من التبعثر، وترأست الاتحاد النسائى العربى الذى تأسس سنة ١٩٢١ وتمحورت أهدافه حول: "رفع مستوى المرأة الثقافى والاجتماعى، والمطالبة بحقوقها السياسية والمدنية، والاهتمام بالطفولة والصحة والأخلاق، وإصلاح السجون، ورفع المستوى الأخلاقى، وإقفال دور البغاء المرخصة، ونشر السلام"[٤١]. كما ترأست جوليا طعمة دمشقية جمعية تهذيب الفتاة سنة ١٩٠٠، والاتحاد النسائى وجامعة السيدات سنة ١٩١٧. سلمى الصايغ بدورها أسست جمعية النهضة النسائية سنة ١٩٢٣، وكانت عضواً فى زهرة الإحسان والاتحاد النسائى. مريم نمر مكاريوس (١٨٦٠-١٨٨٨) أنشأت جمعية أدبية هى "الباكورة السورية"، كما أنشأت مع بعض النساء الأميركيات واللبنانيات جمعية لتعليم النساء سنة ١٨٨١. عنبرة سلام الخالدى (١٩٠٦ - ١٩٨٦) بدورها أسست داراً للأيتام لأبناء المجاهدين

الشـهداء فـى القـدس، وجمعـية يقظـة الفـتاة العربـية ١٩١٤، ونـادى الأمور الخيرية للفتيات المسلمات.

يستحيل سرد جميع النشاطات فى إطار الجمعيات، فى هذا النطاق، إنما أخذت عيـنة ومـن فـترات مخـتلفة لأبـيِّن جديـة أعمـالهن الميدانـية، الـتى تـدل عـلى تجذر انتمائهن ورغبتهن فى تطوير البنى الاجتماعية.

هـى محاولـة مـن قـبل الكاتـبات لاكتساح تدريجى للبنية التقليدية الاجتماعية والثقافـية، فمارسـن عليـها ضرباً من رفع الهالة؛ ذلك لأن للتقاليد أساليبها المداورة فى التصـدى للتجديد، كما للتجديد أساليبه المداورة فى إغواء التقاليد، وما مارسته من نقد فـى كتابـتهن الإبداعـية والصحفية ومن إنشاء للجمعيات والصالونات الأدبية ومشاركة فـى المؤتمـرات – لهــى أسـاليب مـداورة قـادرة عـلى إضـعاف المـنظومات التقلـيدية وترويضـها، أسـاليب تسـعى لمجادلـة التقليد / التغيير واحتوائهما فى كينونة تفرض نفسها وتؤسس شرعية لها.

هـذه الحالـة البينـية، هـى دائمـاً مـرافقة لـلمراحل التاريخـية؛ ذلـك لأن لكل مـرحلة حداثـتها وتقليدها، غير قابلة للحسم، بل للتظليل تخفيفاً للصراعات الحادة، وإرضاءا لتوق الاستجابة للتطلعات، تظليل يخفى خدوشاً نفسية وتمزقا عقائديًّا.

عن صورها الجانبية

هكـذا سـجلت الكاتـبة انـتماءها، فيما بيَّنا، إلى زمنهـا، كتأكيد لهويتها داخل مجـال الـتحرك العـام. إنـه تسـجيل حضور ذات داخل عالم متنوع يمكن أن نتفاعل مع مكوناتـه وتناقضـاته. لم تكـن الكاتـبة آنـذاك شخصـاً حـيادياً بـل مـنخرطاً فى معمعة الصـراع، فكانـت ملـتزمة بقضايا بلدها السياسية والاجتماعية. على هذا النحو راكمت أنشـطتها ونوَّعتها فى محاولة دءُوبة من قبلها للإصلاح. كان لمجمل نشاطها نسقٌ أنتج أفكـاراً تـندرج ضمن تصور واحد هو تغيير أوضاع المرأة والنظرة إليها، فحاولت إيصاله بشتى الطرق: كتابة – جمعية – صحفية – مهنة، فأسست بذلك تربية على التواصل.

وعلـيه، لا يمكنـنا الـنظر إليها عبر نشاط من أنشطتها، إنما علينا الحلول وسط أنشـطتها الـتى تـدور حـول سؤال واحد متواتر: كيف نتغير بما يساير حاجاتنا؟ مما

يشترط توسيع مجال الرؤية لإدخال اعتباراتها الاستراتيجية فى كل تعبيراتها، وحواراتها مع التراث أو الغرب، فالكتابة فعل تحويلى والكلام يمتلك سلطة خارقة الاستجابة، بينما نشاطها التنموى شكّل تحويلاً نقدياً لنوعية الحياة وابتعاداً عن نظام القسوة الذى عمل على استبعادها. لم يتسع نصها لأفكارها التغيرية، فهاجرت أفكارها إلى سياقات أخرى قانونها العام التداخل فيما بينها، إلى حد أنها أنتجت من خلال هذا التداخل تجارب إنسانية غنية فى حركتها وحضورها.

فى طرحها أسئلتها الجديدة على المجتمع والسياسة والثقافة، كانت منفتحة على القضايا العامة، متمتعة بمعرفة عملية أقل محافظة فى كثير من الأحيان، وغالباً أكثر تكيفاً مع خصوصيتها الأنثوية.

الهوامش

١- جـورج كلاس، الحركة الفكرية النسوية فى عصر النهضة ١٨٤٩-١٩٢٨،ص ١٩٣ ، دار الجيل، بيروت.

٢- يعتـبر الـنقاد أن الـرواية العربية الأولى هى رواية "زينب" ١٩١٤ لمحمد حسنين هيكل، بينما نشرت زينب فواز "حُسن العواقب أو غادة الزاهرة" طبعت فى مصر ١٨٩٩، و"الملـك قـوروش" ،مصـر ١٩٠٥. كما كتبت عفيفة كرم "بديعة وفؤاد"عام ١٩٠٦، "فاطمة البدوية" ١٩٠٦، "غادة عمشيت" ١٩٠٦...

٣- سيصـدر لـنا وبالاشـتراك مـع تـارك سـابا يـارد بيبلوغرافـيا الكاتبات اللبنانيات ١٨٥٠-١٩٥٠ وفى إطار "تجمع الباحثات اللبنانيات".

٤- رشـيد الضـعيف، فـى الـرواية الـتى كتبتها نساء لبنانيات (١٩٦٠-١٩٩٥)، فى الأدب النسـائى اللبـنانى المعاصـر، معهـد الدراسـات النسائية فى العالم العربى، الجامعة اللبنانية الأميركية،ص ٤٣، بيروت ١٩٩٧

٥- يقـول نـزار قـبانى " إن المـرأة مارسـت الأدب" كنوع جديد من المكياج للإعلان عن نفسـها بالصورة والصوت، وإعلام (من يهمه الأمر) أنها (هنا)، لم يكن "أكثر من (إعلان زواج) مدفوع الأجرة "الفكر العربى، عدد ١٧-١٩٨٠،١٨

٦- انظر، الحكمة عدد ٧ آب - أيلول ١٩٦٢، ص ٢٥٠ "أقلام تطالب لكنها لا تعمل"

٧- المؤتمر النسائى ١٩٢٨.

٨- م.ن ص ٦٩.

٩- م.ن، "العادات والاقتصاد" ، ص.٥٦.

١٠- عفيفة صعب، الخدر، م١، عدد٨، ص٢٤٣.

١١- انظــر مــى زيــادة: باحــثة الــبادية، ص٥٧، وكذلــك باحــثة الــبادية:

النسائيات،(مدارسنا وفتياتنا)، مجد الدين ناصف، آثار باحثة البادية، ص ١٩٥.

١٢- المؤتمر النسائي العام،ص ٨٠.

١٣- سلمى الصايغ، النسمات، ص ١٥٣.

١٤- روز عطا الله شحفة، وحي الأمومة، ص ٧٢.

١٥- انظر نساء من بلادي ،ص١٦٨.

١٦- ماري ينى عطا الله ، منيرفا، عدد ١١، السنة الأولى ١٥ شباط ١٩٢٤،ص٤٨٥

١٧- جورج كلاس، الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة ١٨٤٩-١٩٢٨

١٨- زينب فواز، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق القاهرة ١٨٩٣.

١٩- فوزية فواز، في "حسن العواقب والهوى والوفاء"، المجلس الثقافي اللبناني الجنوبي، ص١٥ ، بيروت ١٩٨٤

٢٠- أميلي فارس إبراهيم، أديبات لبنانيات، ص٣٤

٢١- زينب فواز، الرسائل الزينبية، ص٢٤

٢٢- الرسائل الزينبية، ص٢٠٦

٢٣- تقول سلمى الصايغ في مجلة منيرفا، العدد العاشر ١٥ كانون الثاني سنة ١٩٢٤، ص٤٥٤: "لانراها في نهضتها لا تسعى إلى الحرية لتحرر نفسها فحسب، المرأة في نهضتها لا تقلد الرجل - كما يقولون - لمجرد حبها للتقليد، المرأة تسعى إلى حرية لتحرر العالم لأن كل ما في العالم هو من الأم وإلى الأم"

٢٤- هدى الصدة، المرأة منطقة محرمات، قراءة في أعمال قاسم أمين، في هاجر كتاب المرأة ١،ص ١٤٦، سينا للنشر١٩٩٣

٢٥- وردة اليازجي، حديقة الورد، المرأة الشرقية، دار مارون عبود ن لبنان ١٩٨٤.

٢٦- ميشال جحا، وردة اليازجي ١٨٣٨-١٩٢٤ (حسناء لبنان)، الفكر العربي، عدد ٦٤، نيسان- حزيران ١٩٩١

٢٧- هدى إبراهيم، من ذاكرة النضال النسائي، مواقف، قضايا المرأة العربية، عدد٧٣

-٧٤ ١٩٩٤، ص٢٤٣

٢٨- انظر نهى بيومى، المساواة بين هيمنة قانون العادات وقصور المؤسسات، فى "مساواة، تنمية، سلام.." لجنة ٩٥ بيروت بالتعاون مع معهد الدراسات النسائية فى العالم العربى - الجامعة اللبنانية الأميركية،ص ٢٨-٤٣ب، بيروت ١٩٩٥

٢٩- نهى بيومى ، المرأة العربية والتحدى المعاصر، بين التشريعات والتقاليد، مواقف عدد ٧٣-٧٤، ص ٨٠ ، ١٩٩٤

٣٠- انظر المقدمة التى وضعتها بثينة شعبان لكتاب نظيرة زين الدين، السفور والحجاب، دار المدى ١٩٩٨.

٣١- آفلين بسترس ١٨٧٠- ١٩٦٤، صدر لها كتابان بالفرنسية "يد الله" طبع فى فرنسى سنة ١٩٢٦ و"فى أفياء شجرة البندق" لبنان١٩٥٨.

٣٢- نويهض، نساء من بلادى، ص٤٩ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٦

٣٣- سلمى الصايغ ، منيرفا، العدد العاشر، ١٥ كانون الثانى ١٩٢٤ ن ص. ٤٥٧.

٣٤- حبوبة حداد ١٨٩٧-١٩٥٧

٣٥- انظر، نساء من بلادى، ص ١١١.

٣٦- مارى يينى، منيرفا، الجزء التاسع ن ١٥ كانون الثانى السنة الثانية ١٩٢٥، ص٣٨٨

٣٧- مارى بنى عطا الله، منيرفا، العدد الثانى عشر ، السنة الأولى ١٥ آذار ١٩٢٤

٣٨- مارى بنى عطا الله، أفتتاحية مجلة منيرفا، العدد الأول، فى نساء من بلادى، ص ٢٧٥

٣٩- انظر، نساء من بلادى ، ص ٢٦٣.

٤٠- اتحاد الشيبة - النساء العربيات - تهريب الشيبة - جامعة السيدات - الشابات المسيحيات - عصبة السيدات - اليد المساعدة - خيرية طرابلس - جمعية متحركات المدرسة الأميركية - جامعة نساء لبنان.

٤١- انظر مجلة "صوت المرأة" تموز ١٩٥٠ ن ص ٤٧ . وعن اللجنة السياسية في الاتحاد" وهو تناضل من ١٩٣٦ في سبيل حصول المرأة على حقوقها السياسية والمدنية، وقدمت العريضة تلو العريضة إلى الحكومات المتعاقبة، ومنذ سنة ١٩٤٤، أي من استقلال لبنان، ازداد نشاطها وأملها بالنجاح، وفي سنة ١٩٤٩ لبى طلبها أحد النواب وعرضه على المجلس فنال تأييد جانب من النواب"

الإبداع والتمرد فى حياة المرأة المصرية

نوال السعداوى

مقدمة

أكتب هذه الورقة للمؤتمر الذى يعقد بالقاهرة (٢٣ : ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩) تحت عنوان "مائة عام على تحرير المرأة" أكتبها هنا فى بيتى فى ولاية فلوريدا، إصبع صغير من الأرض محدود فى جوف المحيط الأطلنطى وبحر المكسيك شمال جزيرة كوبا، تبعد عن الوطن عشرين ألف ميل، واليوم الثلاثاء ١٣ سبتمبر ١٩٩٩ إجازة فى الجامعة وكل المدارس، والمحالّ مغلقة وآلاف الناس تركوا بيوتهم؛ هربا من العاصفة المسماة "هوريكين فلويد" القادمة من المحيط بقوة لم تحدث منذ ثلاثين عاما تهدد بتحطيم البيوت والأشجار، لم أعرف إلى أين أذهب، بقيت فى البيت وحدى أتابع أخبار الهوريكين على شاشة التليفزيون، وعيناى تتابعان حركة الرياح خارج النافذة تضرب الأشجار. تخيلت أن الشجرة الضخمة المجاورة للنافذة سوف تسقط على البيت تهدمه وأموت تحت الأطلال.

بدت الكوارث السياسية والاجتماعية فى الوطن أقل خطرا من الكوارث الطبيعية فى أمريكا الشمالية. عجز العلم والتكنولوجيا الحديثة عن التصدى للهوريكين أو التورنيدو وغيرها من العواصف القادمة من المحيط الأطلنطى. المذيعون والمذيعات فى القناة رقم ٢ المحلية يذيعون لحظة بلحظة اقتراب الهوريكين من شاطئ فلوريدا، يبدو الرعب على وجوههم، صور السيارات المتزاحمة على الطريق تحمل الرجال والنساء والأطفال بعيدا عن الشاطئ، يسمونه بالإنجليزية "بالم بيتش"، إنه الشاطئ الذى أسكن فيه، شاطئ بديع تظلله أشجار النخيل، كان هادئاً منذ أيام قليلة، مشيت حافية فوق الرمال وسبحت فى المياه الدافئة تحت أشعة الشمس، وسمعت إلى جوارى صوتا يقول: "أتكون الجنة أجمل من هذا؟".

أطرد من رأسى فكرة الموت بالهوريكين فى ولاية فلوريدا، أفكر فى الورقة التى أكتبها لمؤتمر المرأة فى القاهرة، إذا كان الموت يقترب لحظة بعد لحظة فلماذا أسرع بكتابة الورقة بعنوان الإبداع والتمرد فى حياة المرأة المصرية؟ لكن فكرة الموت تطرد الأفكار الأخرى من رأسى. لا أكاد أذكر إلا أننى جئت إلى هنا منذ عشرين يوماً فقط، غادرت القاهرة فجر يوم ٢٤ أغسطس ١٩٩٩ حلقت فى الجو أربعاً وعشرين ساعة داخل ثلاث طائرات، هبطت الأولى فى فرانكفورت، والثانية هبطت فى شيكاجو، والطائرة الثالثة حملتنى جنوباً إلى مطار ميامى، ثم حملتنى السيارة السوداء الطويلة الليموزين إلى بيتى على شاطئ النخيل، تشبه السيارات التى يركبها رؤساء الدول، من الداخل الصالون الأنيق، بار صغير من البللور تطل منه زجاجات وكئوس، صحون صغيرة بها أنواع من المكسرات والبندق واللوز والفسدق وأشياء أخرى لا أعرفها. موسيقا حالمة تنبعث من سقف السيارة. أتمدد فوق الأريكة الناعمة الوثيرة. أذناى مسدودتان بفعل الضغط الجوى داخل الطائرات النفاثة. السائقة امرأة أنيقة تبدو كأنها أستاذة بالجامعة، قالت لى: "ويلكام (يعنى أهلا) بروفوسير إل ساداوى".

انتبهت إلى صوت المذيع فى التليفزيون، يقول: إذا ضربت العاصفة نوافذكم الزجاجية ابتعدوا بسرعة وادخلوا الحمام. أعدوا منذ الآن البطاطين داخل البانيو حتى لا يصبكم الزجاج المكسور بأذى، ربما تخلع العاصفة سقف البيت، حينئذ اخرجوا من البيت، اتركوا باب البيت مفتوحا، احملوا معكم زجاجات ماء وطعام وبطاطين، ربما تنقطع الكهرباء عن المدينة عدة أيام بعد العاصفة، ولابد أن يكون معكم طعام وماء وأدوية للمرضى أو العجائز، خذوا أيضا لعب الأطفال ليلعبوا بها.

ضحكت، وقلت: لعب أطفال؟ تذكرت طفولتى وطفولة الناس فى قريتى التى خلت من لعب الأطفال، لكننا كنا نركب الحمير ونجد متعة كبيرة فى القفز على ظهر الحمارة! نضرب بطن الحمارة بأقدامنا فتنطلق بنا تسابق الريح على شاطئ النيل. بدت طفولتى أجمل طفولة فى العالم. لابد أن موتى أيضاً سيكون أجمل موت فى العالم. سأموت على شاطئ النخيل. أجمل شاطئ فى العالم. يضعوننى فى صندوق منقوش عليه الاسم واللقب العظيم "بروفوسير إل ساداوى!!". لم يعد اللعب يبهرنى ولا الاسم ولا

أى شـىء، لا أرغـب إلا فـى شىء واحد: أن أعود طفلة فى السابعة من العمر تجرى فى الحقول الخضراء الواسعة وراء الفراشات الملونة. الطفولة هى عمرى الذهبى. هى النهر الـذى تـتدفق مـنه كـل أفكـارى. هـى منـبع الإلهام والإبداع فى حياتى كلها حتى هذه الـلحظة التى سوف تضرب فيها الهوريكين سقف البيت وأموت تحت شجرة وفى يدى لعبتى.

بـين أصـابعى فـى تلـك الـلحظة كـان القـلم، يتحرك فوق الورقة بأشكال غريبة ورسـوم أطفـال، أشـجار نخـيل سـاقطة عـلى الأرض، البـيوت بلا سقوف ولا نوافذ ولا جـدران، الأطفـال يلعـبون خـارج البـيوت، تذكـرت أننى كرهت البيوت فى طفولتى، والجـدران الأربعـة والسقف، كنت أحلم بأن الجدران سقطت والسقف انخلع وخرجت لألعـب مـع الأطفال، كنت أبكى داخل الجدران أطل من بين قضبان النافذة على الأطفال وهم يلعبون، وبينهم أخى.

لماذا يخرج أخى ليلعب خارج البيت مع الأطفال وأنا أبقى مع أمى لأطبخ وأنظف المـرحاض؟! وبـدا هذا السؤال مناسباً لأبدأ به ورقتى عن التمرد والإبداع فى حياة المرأة المصرية.

الأسئلة الطفولية

فى طفولتى دارت فى رأسى أسئلة طبيعية ترد لكل الأطفال الذكور والإناث. كنا نـتطلع إلى السـماء فى الليل يبهرنا ضوء النجوم، ونسأل بالفطرة والطبيعة: "مين خلق الـنجوم دى كـلها"؟ ويـأتى الجـواب: ربـنا خلق النجوم. ويأتى السؤال الطفولى طبيعياً بعـد ذلـك: "ومـين خلـق ربـنا؟" لكـن هـذا السـؤال يبدو للأهل كأنما هو غير وارد، أو المفـروض ألا يـرد، ولابـد من سد الطريق على عقل الطفل أو الطفلة حتى لا يسأل مزيداً من الأسئلة التى قد تمس المحرمات.

تحـت اسـم المحرمات يتوقف عقل الأطفال عن طرح الأسئلة الطبيعية، وإن كان الطفـل أنـثى فـإن المحرمات تكون مضاعفة؛ لأن القيم الأخلاقية والاجتماعية والدينية الـتى تحكـم الذكور ليست هى القيم التى تحكم الإناث. بسبب هذه الازدواجية يتوقف عقـل البنـت عـن الـتفكير فـى أشياء قد يفكر فيها أخوها الولد. قد يحلم الولد أن يكون

طياراً يحارب الأعداء، لكن أحلام البنات تختلف. قد تحلم البنت بالزواج وولادة الأطفال دون أن تشعر بإثم اللذة الجنسية.

يرتبط الإبداع في حياة الإنسان بالحلم الطفولي: ماذا أريد أن أكون فى حياتى؟! السؤال الأول الذى يبنى عليه الحلم. قالت إحدى البنات لأبيها وهى السابقة من العمر: "عاوزة أكون طيارة أضرب الإنجليز بالقنابل من الجو"، كان الأب يحكى لأطفاله عن الأعداء الإنجليز وكيف ضربونا بالقنابل من الجو. وكان من الطبيعى لفتاة طبيعية أن تحلم بركوب الطائرة وضرب الإنجليز كما ضربونا. كان أبوها يقول الضاربُ يُضْرَب، القاتلُ يُقْتَل والعين بالعين والسن بالسن والبادى أظلم. وقالت طفلة أخرى فى السابعة من عمرها لأمها: "عاوزة أكون كاتبة زى بابا" كان الأب كاتباً يمسك القلم ويكتب أشياء تثير خيال الطفلة، لكن الأم كانت فى المطبخ معظم الوقت تقشر البصل والثوم، ولم تكن الطفلة البنت تحلم أن تكون مثل أمها.

وماذا تفعل البنت بأحلامها الطفولية غير المقبولة من أمها وأبيها أو المجتمع من حولها؟! ولماذا يحلم أخوها بأن يكون كاتباً مثل أبيه وعليها هى أن تحلم أن تكون مثل أمها؟! ويأتى الرد الشائع الذى تصمت بعده البنات: لأنك بنت وهو ولد. وإن سألت البنت سؤالا آخر يقولون: ربنا قال كده. وما أن تسمع البنت كلمة "ربنا" حتى تصمت تماماً. ويكف عقلها عن التفكير فى الأمر. إن ما يقوله الله هو الحق، والله لا يُسأل عن شيء. وتكف الطفلة تماما عن الأسئلة وترضى بالمصير الذى أراده الله لها.

ومن هى الطفلة التى يمكن أن تتمرد على إرادة الله وتختار لنفسها مصيرا آخر؟! يحتاج الأمر إلى شجاعة وثقة بالنفس حتى تتحدى إرادة الله وتحلم بمصير آخر غير مصير البنات مثيلاتها، يحتاج الحلم إلى خيال وأمل وإصرار على تحقيق الحلم، لكن الإنسان لا يمكن أن يتخيل شيئاً لا يعرفه، وإن لم تعرف الطفلة أن لها عقلاً مثل أخيها الولد، وأنها يمكن أن تكون كاتبة مثله أو مثل أبيها فإنها سوف تعجز عن الحلم بما لا تعرف. فكيف تعرف الطفلة أن لها عقلاً مثل أخيها الولد؟! إن هذه المعرفة تولد مع الإنسان أو الإنسانة، يدرك بالفطرة أنه إنسان مثل الآخرين أو أنها إنسانة وأنها قادرة على التفكير مثلهم. حين ذهبت إلى المدرسة وأنا طفلة أدركت أننى

أفهـم مـثل أخـى وزملائـه الأولاد بل أتفوق عليهم. لماذا لا أحلم إذن بأن أكون أستاذة أو كاتبة أو دكتورة أو طيارة أو فنانة فى السينما أو المسرح أو أى شىء آخر أحبه.

تحـتاج الطفلـة فـى أول حـياتها إلى مـن يسـاندها فـى حـلمها فـى البيت أو فى المدرسـة أو أى مكـان آخـر، كالنبـت الأخضـر الصغير يحتاج إلى سند يحميه من الرياح الـتى يمكـن أن تقضـى علـيه. إن حرمـت الطفلة هذا السند، إن لم تجد أحداً يشجعها، فسوف يموت الحلم وتنشأ كما يريدون لها أن تكون.

لكن الحلم لا يموت تماماً طالما هى تعيش. إنها تدفنه فى جزء عميق من عقلها، كالصـندوق المغلـق تخفى فيه أحلام الطفولة والأسئلة الطفولية، تدفن فيه الوعى الطفولى الطبـيعى الـذى ولـدت بـه، الوعـى الفطـرى الـذى يشـكل الأنا الحقيقية وماذا تريد أن تكـون. ربمـا يظـل الصندوق مغلقاً طوال حياتها تتزوج وتنجب وتـعيش وتموت دون أن تفـتح الصندوق. قد يتسرب من الصندوق أشياء أثناء نومها تراها فى الأحلام ثم تنساها حـين تصـحو وتصـحو معهـا الأنـا الاجتماعـية المصـنوعة غـير الطبيعـية. هـذه الأنـا الاجتماعـية المزيفة أصبحت تحمل فى العلم والطب النفسى لقباً رفيعاً هو "الأنا العليا" أو الأنا الواعية، (أو الوعى)، وأصبحت الأنا الحقيقية حبيسة الصندوق المغلق هى الأنا الدنيا أو الأنا غير الواعية (أو اللاوعى).

انقلبـت الأوضاع فى العلم والطب النفسى، وأصبحت الأنا المزيفة هى الأنا العليا الواعـية، والأنـا الحقيقية هى الأنا الدنيا غير الواعية. وتسعى وسائل التربية والتعليم (مـنذ نشـوء العـبودية) إلى تثبيـت هـذا الوضـع المقلـوب وفرضـه عـلى النساء والعبيد، باعتباره الوضع الطبيعى أو القانون الإلهى.

أقـدم العبـيد والأُجـراء على ثورات امتدت فى التاريخ البشرى حتى يومنا هذا. إلا أن ثـورة النسـاء لم تحـدث بعـد فى أى بلد من بلاد العالم. إن الثورة تبدأ بالتمرد، وقـد أصـبح التمرد صفة ذكورية، قد تنطوى ميزات الرجل ذى الرجولة الصحيحة على القـوة والشجاعة والإقدام والتمرد والثورة. قد يصبح الرجل المتمرد أو الثائر بطلاً شعبياً يحترمـه الـناس، لكـن المـرأة الـثائرة المـتمردة تـبدو للناس شاذة غير طبيعة أو ناقصة الأنوثة.

وهـذه إشكالية لا يفطن إليها الرجال الثوار أو الأحزاب السياسية التقدمية التى تحـارب الظـلم أو العـبودية أو الاسـتعمار القديم أو الجديد، وكذلك أطباء النفس ونقاد الأدب.

تحطيم الأنا العليا المزيفة

ترتـبط صـفات الأنوثة منذ نشوء العبودية بالخضوع والطاعة والاستسلام للمصير الأنـثوى الـذى فرضـه الله والمجتمع. منذ الولادة تدرك الطفلة بالوعى الطبيعى الفطرى أنهـا لا تقـبل الخضـوع ولـن تستسلم للظلم. منذ الطفولة الأولى تدرك البنت القيود التى تفـرض علـيها، هـى تقاومهـا على نحو طبيعى تلقائى، إنها تتمرد على القيود بالوعى الـذى ولـدت بـه، لكن هذا التمرد سرعان ما يتوقف حين يختفى الوعى الطبيعى تحت طـبقات الوعـى المـزيف مـع نمـو الأنا العليا الاجتماعية المزيفة، المضللة بالقيم الأنثوية السـائدة، والقـيم الأخلاقـية التى يؤمن بها المجتمع. تتحول الطفلة إلى زوجة خاضعة يحكمهـا قانون الطاعة، وإلى أم مثالية مضحية من أجل أطفالها وأسرتها، تملأ الرفوف فى بيتها بالمساحيق أو الكتب التى تشيد بالأنوثة الكاملة، والأمومة العظيمة، تردد ما تقولـه أمهـا والنسـاء مـن حولهـا، تفـوز بجائـزة الأم المثالـية، أو الطبيبة المثالية، أو الأديـبة المثالـية، وكلها جوائز تؤكد بها أنوثتها وأمومتها وقدرتها على الخضوع للقيم التى يحترمها الناس فى المجتمع.

فـى الحـلم قـد تتضخم الأنا الاجتماعية المزيفة وتصبح عملاقاً كبيراً يشبه الصنم الضخم، أو الإله المعبود تحمله فوق رأسها كالتاج، يتحول فى الحلم إلى حيوان مفترس أو ثعـبان يهـبط مـن رأسـها ويلـتف حول عنقها. تصحو من الحلم مذعورة ثم تنام وفى الصباح تنسـى الحـلم، إن لم تَنْسَـهُ وحكـته لأحـد أطـباء الـنفس يفسـر لها الحلم على الطـريقة الفـرويدية الحديـثة، هـذا الثعـبان هـو اللاوعـى أو الأنـا الدنيا أو "الإد" غير الواعـى حيـث تكمـن غريـزة الحـياة أو شـهوات الجـنس، ينصحها الطبيب النفسى أن تـرقى بنفسها إلى القيم العليا أو الأنا العليا لتكون امرأة مثالية محترمة من الجميع ولا يـتهمها أحـد بالتمرد أو عدم التكيف مع المجتمع. وتقول لها جدتها: هذا الثعبان فى

الحلم هو عدوك فاقتليه قبل أن يقتلك. وتنسى الفتاة أحلامها وكلام جدتها؛ لأنها تخاف من الثعبان ولا تعرف كيف تقتله.

النسيان هو المقبرة التى يدفن فيها الإبداع أو الوعى الحقيقى الطفولى الذى أصبح يحمل اسما علميا لا يدل عليه وهو "اللاوعى"، والذى يشتمل على غريزة الحياة ومعها غريزة الجنس والشهوات وكل ما يبعث على الخزى والعار فى حياة المرأة المثالية ذات الأنا العليا المتضخمة.

هذا التناقض هو أساس الفكر العبودى السائد فى العالم حتى اليوم. إن غريزة الحياة التى هى أقدس شىء فى الحياة تحافظ على حياة الإنسان هى نفسها شهوة الجنس أحط شىء فى نظر الناس خاصة بالنسبة للمرأة. هذا التناقض نفسه موجود فى العلم والطب النفسى. إن أقدس شىء فى الحياة (غزيرة الحياة أو شهوة الجنس) يكمن فى اللاوعى أو ما يسمونه اللاوعى، أو الأنا الأدنى، أو الشيطان محطم الإنسان. والحقيقة أن الأنا الأعلى هى التى تقتل فى الإنسان أقدس ما لديه وهو حياته وعقله وإبداعه الفطرى الطبيعى.

وأصبح على الإنسان (امرأة أو رجلاً)، أن يحطم هذه الأنا الأعلى المزيفة من أجل أن يكون مبدعاً. أصبح على المرأة المبدعة أن تحطم هذا الصنم المزيف المصنوع اجتماعيا منذ الطفولة حتى الموت. إنها عملية صعبة، قد تبدو مستحيلة فى حياة النساء، لهذا تعيش وتموت أغلب النساء دون أن يُسهمنَ فى الأعمال الإبداعية. ويتساءل نقاد الأدب: لماذا يزيد عدد الأدباء المبدعين عن عدد النساء؟! لماذا يزيد عدد العباقرة من الرجال عن عدد النساء؟! لا يدرسون التاريخ منذ نشوء العبودية، لا يعرفون شيئا عن القيم الطبقية الأبوية السائدة حتى اليوم، لا يعرفون شيئا خارج تخصصهم (النقد الأدبى) ويردون على أنفسهم قائلين: "العبقرية صفة ذكورية".

إن أفلتت امرأة من القيود وحطمت الأنا الأعلى المزيفة ومعها القيم الطبقية الأبوية السائدة وأبدعت شيئا فى مجال العلم أو الأدب فإنهم لا يفهمونه، يبدو لهم إبداعها نوعا من الخروج عن القيم، يحكمون عليه حكما أخلاقيا أو سياسيا دون أن

يفهموه. وكم تدفن الأعمال الإبداعية للنساء لهذا السبب. يتم تجاهلها باعتبارها غير أخلاقية أو غير وطنية أو غير مؤمنة بالدين، وقد يشخصها أطباء النفس بأنها غير معقولة أو غير عاقلة، ومكانها الصحيح هو المستشفى النفسى.

عملية الكبت "المكبوت منذ الطفولة"

يسعى الوعى أو الأنا العليا الاجتماعية المزيفة (خاصة فى حياة النساء) أن تجعل نفسها غير واعية بشهوة الحياة أو غريزة الجنس أو غيرها من الرغبات القوية فى حياة الإنسان. بمعنى آخر تصبح الأنا العليا غير واعية بالقوة الإنسانية المبدعة فى أعماقنا التى تحافظ على حياتنا. تصبح الأنا العليا غير واعية بالنهر المتدفق فى أعماقنا منذ الطفولة، ويمكن لهذه الأنا العليا أن تؤلف العديد من الكتب والمقالات التى يهلل لها النقاد وتحظى بالجوائز، إلا أنها تظل أعمالا خالية من الإبداع لا تمس وجدان الناس، أو لا تصل إلى النهر المتدفق داخل الإنسان "المكبوت منذ الطفولة".

إن هذا النهر الطفولى المبدع موجود لدى كل إنسان امرأة أو رجلاً. إنه منبع الإبداع يتدفق مع صحوة الذاكرة. إنه ليس صفة يحظى بها فقط العباقرة. إنه ليس إلهاما يسقط علينا من السماء. إنه موجود داخل صدورنا وعقولنا منذ ولدنا من بطون أمهاتنا. إنه حقيقة لا يعرفها العلماء والأطباء الذين يطلقون عليه اسم "اللاوعى"، أو الأنا الأدنى. إنه حقيقة لا يعترف بها أصحاب وصاحبات الأنا العليا المتضخمة اجتماعيا، أو الناضجة سياسيا واقتصاديا وثقافيا؛ لأنها تتعارض مع إحساسهم بالتميز أو العبقرية.

عملية الكبت تحدث فى حياة جميع الأطفال ذكورا وإناثا، لكنها تحدث بدرجة أشد فى حياة البنات. فالبنت تشعر بالعار وإن كانت ضحية اعتداء أو اغتصاب. البنت تشعر بالإثم وإن كانت طفلة لا تعرف ما هو الإثم. تحاول البنت التكفير عن ذنوبها بمزيد من الطاعة والصلاة والخضوع. منذ السابعة من عمرى وأنا أركع وأصلى وأطلب من الله أن يغفر لى ذنوبى. ثم بدأت أدرك أننى بريئة ولم أقترف ذنبا كنت أتصور أن ما يحدث فى أعماقى جريمة، وما يدور فى رأسى من أفكار وما يظهر على جسدى كلها آثام تستوجب دخول النار، ثم تحررت من الإثم حين سمعت أمى تقول: "ما فيش نار ولا حاجة". لقد فتحت هذه العبارة الصغيرة الطريق أمامى. تحررت من

الخوف من نار الآخرة وبدأت أفكر فى حياتى التى أعيشها فى الدنيا.

ما درجنا على تسميته اللاوعى هو الوعى الأعلى، منبع الإبداع. ما درجنا على تسميتها الغرائز الدنيا هى غريزة الحياة العليا، هى نهر الوعى الغزير الذى نسد عليه الطريق تحت الضغوط الاجتماعية. تبدأ عملية الإبداع بالكف عن عملية الكبت، بإزالة الأحجار التى سددنا بها مجرى النهر.

الإبداع هو اكتشاف هذا النهر وفتح الطريق أمامه. نحن لا نخلق هذا النهر، إنه موجود فى أعماقنا منذ الطفولة.

الإبداع ليس إلا اكتشاف ما هو موجود، وإعادة اكتشافه فى ضوء جديد. الإبداع هو العودة إلى المعرفة الفطرية التى عرفناها فى الطفولة.

أدركت مؤخرا – وبعد أن تجاوزت الستين من عمرى – أننى لم أكتب شيئا لم يكن كامناً فى صدرى منذ الطفولة. همستُ بهذه الحقيقة فى أذن أحد الشعراء فى جنوب أفريقيا، فصاح قائلا: "كنت أظن أننى الوحيد الذى أشعر بهذا".

يحتاج الأمر إلى شجاعة لطرح السؤال الطفولى الأول من نوع: مين خلق ربنا؟ هذا السؤال الطفولى المكبوت هو الذى قاد إلى أعظم الاكتشافات فى عالمنا الحديث، ومنها: الكمبيوتر، والإلكترون، والكويكر، وعلم الكون الجديد. منذ أدركنا أن الأرض كروية وليست مسطحة وأنها تدور حول الشمس وليس العكس، وأن الكون لم يخلق فى ستة أيام بل فى ملايين السنين، وأن المرأة لها عقل وذكاء مثل الرجل، وبالتالى لا يحق له أن يسيطر عليها أو يحبسها فى البيت لتطبخ له أو يفرض عليها الحجاب والعزلة بعيدا عن الحياة العامة.

إلا أن المؤسسات السياسية والدينية فى المجتمع تقاوم هذه الأفكار المتدفقة من المخزون الطفولى القديم، وإلا انهار النظام الطبقى الأبوى، وتحررت الأغلبية الساحقة من البشر من قمع الطبقة الحاكمة أو الأقلية التى تملك النفوذ والمال. وكيف يمكن للأقلية أن تسيطر على الأغلبية الساحقة وتسرق قوتهم وعرقهم؟! كيف يمكن للرجال أن يسيطروا على النساء ويسرقوا منهن الشرف بالإضافة إلى العرق والجهد؟! كيف يمكن أن تستغل الحكومات شعوبها، وكيف يمكن أن يسيطر منطق القوة المسلحة على

الحق فى السياسات الدولية والمحلية؟! كيف يتحقق ذلك دون تخويف الأغلبية الساحقة من النساء والرجال بالقوة المقدسة فى السماء القادرة على البطش بالمتمردين والمتمردات الذين يرفعون رايه العصيان ضد إرادة الله والوطن والملك.

فى طفولتنا فى المدارس كنا ننشد كل صباح فى الطابور قبل الدخول إلى الفصول: الله الوطن الملك. ننطلق المفردات الثلاث فى نفس واحد، كأنما هم شيء واحد، ومن يعص أحدهم فقد عصى الآخر، أو من يهتف بسقوط أحدهم فقد هتف بسقوط الآخر.

بعد سقوط الملك عام ١٩٥٢، خطر لى السؤال الطفولى، أيسقط معه الاثنان الآخران؟ وظل السؤال مكبوتا فى المخزون الواعى العميق المسمى باللاوعى حتى بلغت الخمسين عاما ودخلت السجن، حيث أدركت أن الملك لم يسقط. فقط تغير اسمه.

الإبداع والشيطان

مع تصاعد القوى السياسية الدينية فى بلادنا منذ السبعينيات من القرن العشرين اشتدت القيود على النساء والفقراء. لقد زاد الفقراء فقرا وحرمت الأغلبية الساحقة من الضرورات المادية، ولابد من قمعهم بالوسائل الروحانية ومزيد من المواعظ الدينية. انتشرت ظاهرة التدين بين الرجال وظاهرة الحجاب بين النساء. اشتدت عمليات التخويف من عذاب القبر والحرق فى نار جهنم الحمراء وتعليق المرأة من شعرها يوم القيامة إن خالفت الله أو الأب أو الزوج. تختلف القيم التى تحكم الذكور عنها عند الإناث. يهتف الذكور: الله الوطن الملك، لكن الإناث يهتفن: الله الأب الزوج.

فى ندوة بإحدى كليات جامعة القاهرة عام ١٩٩٢ وقفت إحدى الأستاذات الكبيرات تعارض ما قلته عن العلاقة بين التمرد والإبداع، كانت تلف رأسها بحجاب سميك وهتفت بغضب: طاعة الزوج من طاعة الله! ثم أضافت أن ما أقوله ينتمى إلى الشيطان.

وتساءلت لماذا ارتبط الإبداع بالشيطان؟ لماذا نقول مثلا: شيطان الفن، أو شيطان الشعر؟ ولماذا نشعر بلذة حين نقرأ قصيدة من الشعر؟ أو حين نسمع قطعة موسيقية؟ أو نرى لوحة فنية؟ أو نقرأ رواية؟ أو نشهد رقصة بديعة؟!

إن ارتباط الشيطان بهذه اللذة الفنية لا يمنعنا من الإحساس بها. وبالمثل إن

ارتباط الشيطان باللذة الجنسية لا يمنعنا من الإحساس بها. فهل توجد علاقة بين لذة الإبداع ولذة الجنس؟!

حاول العلم أو الطب النفسى حل هذه الإشكالية أو هذا التناقض، بالنظرية القائلة إن منبع هذه اللذة هو اللاوعى، أو الأنا الأدنى، حيث تكمن الشهوات الشيطانية والغرائز (منها غريزة الحياة)، ولابد أن منبع الإبداع هو هذا اللاوعى، ومن هنا ترابط الإبداع بالشيطان.

كيف إذن نشجع أطفالنا من الذكور والإناث على الإبداع وهو يرتبط بالشيطان؟! كيف نصور لهم أن لذة الجنس آثمة وفاسدة مع أنها غريزة الحياة الواعية القادرة على حمايتنا؟

لولا غريزة الحياة القوية المبدعة لاندثرت الحياة من فوق الأرض. لولا الإبداع الإنسانى المستمر ضد الموت والقيود والقمع لاندثرت الحياة فوق الأرض. لهذا يبدو الرجل المبدع متمردا ثائرا ضد كل القيود التى يمكن أن تضعف وعيه وإبداعه ومنها القيود الجنسية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية. وقد يغفر المجتمع للرجال المبدعين لأنهم رجال، ولأن "الرجل لا يعيبه إلا جيبه"، أما النساء أو الفقراء من الرجال المبدعين فإن المجتمع لا يغفر لهم شيئا، بل إن حسناتهم قد تنقلب إلى سيئات، ويحظى بالجوائز قلة من الرجال يحملون لقب عباقرة، يضربون مثلا شائعا للإبداع بأنه الفوضى وعدم المسئولية والتعددية الجنسية. وكم اشتهر هذا الشاعر الكبير بأنه زير نساء أو اشتهر هذا الأديب الكبير بأنه يشرب الخمر أو مدمن على الفساد ولا يحافظ على مواعيده أو وعوده ولا يكاد يفيق من غيبوبة الإبداع أو اللاوعى.

إلا أن هذه الغيبوبة وهذه الفوضى أو اللامسئولية لا تحدث مع أصحاب النفوذ والسلطة. إذ سرعان ما يفيق هذا العبقرى الكبير ويصل قبل موعده المحدد مع الوزير أو الرئيس. نحن نعيش هذه الازدواجية فى القيم كل يوم دون أن ندركها، أو ندركها، لكنها تمر علينا، نتقبلها صاغرين؛ لأنها القيم السائدة، قد يعتبرها بعض المفكرين الكبار جزءا من هويتنا الوطنية الأصلية يجب الحفاظ عليها كما نحافظ على ختان

الإناث وفرض الحجاب عليهن حفاظا على الفضيلة والعفة والأخلاق.

حقيقة الأمر أن الإبداع لا يعنى الفوضى واللامسئولية والعربدة فى حانات الليل أو الانتقال من امرأة إلى امرأة أو من رجل إلى رجل. إن صفة "الدون جوانية" نقيض الإبداع فى الرجال والنساء. إن هذا الأديب الكبير الدون جوان لم يعرف لذة الجنس ولا لذة الإبداع، وبالتالى فهو دائم البحث عنهما دون جدوى. كالمعدة المريضة لا يزيدها الماء إلا ظمأ. قد تظهر لنا صورة هذا الأديب (أو الأديبة) فى الصحف كل يوم أو كل أسبوع. قد يكتب الآلاف من المقالات والمئات من الكتب. قد يمارس الجنس مع نساء العالم. قد يحظى بالجوائز الكبرى والصغرى، إلا أنه يظل دائما كالمعدة المريضة لا يزيده الماء إلا عطشا.

إن انتشار هذه الصورة عن الشخص المبدع لا تعنى أنها الحقيقة، كما أن انتشار القيم المزدوجة فى بلادنا لا يعنى أنها القيم الإنسانية الصحيحة؛ لأن الازدواجية فى حد ذاتها مناقضة للأخلاق. إنها تعنى الكذب، وتعنى الظلم، والسبب فى انتشارها آلاف السنين واستمرارها حتى اليوم (ومنذ نشوء العبودية) ليس لأنها صحيحة وعادلة؛ بل لأنها تفرض بالحديد والنار على الأغلبية الساحقة، بقوة البطش السياسى *والدين معاً. وقد يكون هذا البطش خفيا مستتراً وراء كلمات جميلة من نوع الطاعة والفضيلة والإيمان والمثالية والوطنية والشرف والأخلاق والأمومة والأنوثة...إلخ.*

وكيف يتمرد الإنسان على هذه الكلمات الجميلة التى يرضعها فى البيوت والمدارس والجوامع والكنائس وأماكن العمل واللهو، فى العائلة والدولة؟ وما القوة الكامنة داخل المرأة (أو الرجل) التى يمكن أن تضحى بالجوائز والسمعة الاجتماعية الطيبة ورضا الله والوطن والملك، والأمان الاقتصادى والعائلى فى كنف الأب أو الزوج؟ ما هى القوة التى تجعل كتابة قصة قصيرة أو أبيات قليلة من الشعر أهم من كل الجواهر والجوائز فى الدنيا والآخرة؟!

لذة الإبداع

ترتبط قوة الإبداع باللذة الكبيرة المصاحبة لعملية الإبداع ذاتها بصرف النظر عن العواقب أو النتائج، وهى تشبه قوة غريزة الحياة، بل إنها هى قوة غريزة الحياة

ذاتها. إنها الوعى الأعلى الإنسانى الذى تم تجهيله وتأثيمه وتسميته اللاوعى.

هذه اللذة يحسها الأطفال فى بداية الطفولة الأولى حين يلعبون، ينتفض كيانهم بلذة طاغية تشمل الجسد والعقل والروح فى كيان واحد كلى لا يمكن فصل أحدها عن الآخر. هذه اللذة تفوق اللذة الجنسية ولذة الأكل ولذة النوم، ويعرف المبدعون والمبدعات هذه اللذة، التى تجعل الواحدة أو الواحد منهم ينسى الأكل والنوم والجنس ويستغرق فى الكتابة أو الرسم أو أى عمل آخر. هذه اللذة الطاغية تتضاءل إلى جوارها ملذات الدنيا والآخرة. هذه اللذة الطاغية قادرة على تحويل أى خسارة إلى مكسب، وأى يأس إلى أمل، وأى ضعف إلى قوة.

هذه اللذة تصاحب العمل الإبداعى وتنتهى بانتهائه، وهى التى تجعل المبدعة أو المبدع يبدأ يعمل من جديد، لا يتوقف عن الإبداع حتى الموت. يتلاشى الماضى والحاضر والمستقبل فى لحظة واحدة هى *لحظة الإبداع*، هى *اللحظة الحاضرة المحدودة إلى الأبد*، هنا والآن. "أنا أكتب رواية" تنطقها الكاتبة الأديبة بلذة أكبر من أن تقول "أنا كتبت رواية". إن الفعل الحاضر هو اللذة وهو الإبداع وليس هو الفعل الماضى.

لهذا السبب يبدو كل عمل إبداعى ناقصا لا يكتمل أبدا. إن العمل الإبداعى ما هو إلا إشارة إلى عمل إبداعى آخر أكثر إبداعا. إذا ركزنا على العملية الإبداعية ذاتها أثناء حدوثها هنا والآن فإنها تبدو موحية أكثر، تصبح مغامرة ممتعة فى المجهول، وليست إنتاجا من الأعمال أو الكتب أو اللوحات، التى تبدو ناقصة عقيمة. إن لذة الإبداع مثل لذة الحياة تبلغ ذروتها هنا والآن.

الممارسة السياسية للمرأة العربية

مصير الرائدات

سلمى الخضراء الجيوسى

حينما تغمرنى البهجة إزاء هذا الفيض من الكاتبات العربيات المعاصرات، الباحثات منهن والأديبات، فإننى أتساءل: هل ستشعر بهذه الدهشة باحثة مثلى فى عام ٢٠٥٠، أى بعد جيلين من الآن؟ أعتقد أن هذه الباحثة ستكون قد تجاوزت المرحلة التى يمكن أن يملأ قلبها مثل هذا الاندهاش إزاء ما يتبدى من قدرات فكرية وإبداعية لدى النساء، وإزاء جرأتهن وشجاعتهن، وإزاء ذلك الفيض العارم من المواهب والإبداع والتصميم على دخول ميدان ظل حكراً على الرجال لقرون كثيرة طال أمدها[1]. وأحسب أنه بحلول سنة ٢٠٥٠ سيكون بروز كاتبة مهمة قد أصبح أمراً متوقعاً لا حدثاً بارزاً، على أنه لن يكون أبداً حدثاً عادياً فظهور كاتب متميز لا يمكن أن يكون أبداً حدثاً عادياً.

إن القول بأن النساء أقل حظًا فى مواهبهن الفطرية من الرجال قول مرفوض تماماً، ولن أدخل هنا فى أية مماحكة حول هذا الموضوع. أما أن النساء قد تخلّفن عن الركب فى التاريخ الأدبى، فيجب أن يعزى إلى إشكالات أساسية فى التوجه والإعداد والتوقعات، وإلى ضآلة الفرص التى كانت متاحة لهن بحكم انشغالهن الطبيعى بشئون الأمومة، وبما فُرض عليهن من أدوار تقليدية كزوجات وربات بيوت. وما أحسب أن مقالة فرجينيا وولف (غرفة لى وحدى **Virginia Woolf, A Room of One's Own**) إلا صورة من شكوى العصر إزاء هذا الوضع المفروض على المرأة بحكم جنسها وحسب. ويضاف إلى ذلك أن إنتاج النساء أُغفل أو طُمس الكثير منه فى عالم يسوده الرجال، والأدب العربى القديم خير شاهد على ذلك. إذ يبدو أنه كان عندنا ذخيرة لا يستهان بها من شعر النساء العربيات، ولكنه لم يحفظ وفقد أكثره. فنحن نقرأ فى كتب تاريخ الأدب كيف كان الشعراء ورواة الشعر من أمثال "حمّاد" الراوية الشهير يحفظون، إضافة إلى شعر الشعراء، آلاف الأبيات للنساء الشاعرات؛ لذلك فإن ضآلة

حجم ما وصلنا من شعر للشاعرات العربيات لابد أن يُردَّ إلى عوامل خارجية لا علاقة لها بجودة الشعر، إذ يبدو لى أن هذا الشعر لم يَرُقْ لجامعى الشعر فى العصور الكلاسيكية. ونحن نعرف أن كلا من أبى تمام (٨٠٤ – ٨٤٥) والبحترى (٨٨٢ – ٨٩٨) – وهما من أبرز شعراء الإمبراطورية العربية الإسلامية أيام مجدها فى العصر العباسى – قاما بتحرير مجموعتيهما: وسماها كل منهما ديوان الحماسة، دليلاً على اهتمامهما الشديد بموضوع الحماسة وبالشعر الذى يفاخر بالشجاعة فى الحرب وبالفروسية والفحولة والرجولة، مما يتطلبه دفع الغزاة وحماية شرف القبيلة وسلامتها. وأحسب أن شعر النساء قد أُهمل لأن الشاعرات لم يعنين بموضوع الحماسة هذا. وربما كانت الخنساء هى الشاعرة الوحيدة التى وصلنا شعرها كاملاً؛ وذلك، على الأغلب، لأن شعرها قد كتب على منوال شعر زملائها من الشعراء الرجال: فمراثيها لمقتل شقيقها صخر مفعمة بمواضيع الحماسة والفروسية التى كان يتصف بها ذلك الشقيق المقدام. وكان شعرها يتميز بلهجة عالية بارزة فى شعر الشعراء العرب حتى وقتنا الحاضر. ويبدو أن الثقافة العربية فى ذلك العصر لم تكن لتنسجم مع شعر يصور تجارب النساء وأمزجتهن، مما أدى إلى إسقاط الكثير من الشعر النسوى[٢]، كما أنه قد يفسر ما أصاب إبداع المرأة من إهمال عبر العصور.

لذلك لم يكن لدى النساء العربيات نموذج شعرى نسوى جيد يُحتذى به حتى أواسط القرن العشرين. ومع بداية عصر التنوير وتوافر فرص التعلم لبعض النساء منذ أواخر القرن التاسع عشر أخذت المرأة تسهم فى التيارات الثقافية السائدة فى ذلك الحين وخاصة فى مجال النثر. أما الشعر فقد ظل مطلب النساء الأكثر طموحاً، وكان بعض من اشتهرنَ من الكاتبات مثل مى زيادة (١٨٨٦ – ١٩٤١) وملك حفنى ناصف (١٨٨٦ – ١٩١٨) إلى جانب ما طرحنه من أفكار حول حقوق المرأة ومكانتها فى المجتمع قد جربن كتابة الشعر كذلك. ولكن المبدعات قبل الخمسينيات من القرن العشرين لم يتركن موروثا شعريا متميزا، وبقيت أهميتهن للأجيال اللاحقة تكمن فيما قدمنه من أفكار عبر النثر، ولم تقم أسس حقيقية لتراث نسوى فى الشعر العربى إلا فى أواسط القرن الحالى مع ظهور نازك الملائكة (المولودة عام ١٩٢٣) وفدوى طوقان

(المولودة عام ١٩١٧) وشاعرة أو اثنتين غيرهما. ثم ما أن بدأت الفتيات العربيات من جميع أنحاء العالم العربى يقتحمن عالم الأدب بكثرة حتى كانت الفنون الروائية الحديثة قد ترسخت بوصفها جنسا أدبيا بارزا فى الأدب العربى الحديث[٣]، فاستهوت عددا كبيرا من المواهب النسائية خلال السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن. ولم تكن هؤلاء الروائيات وكاتبات القصة القصيرة مدينات فقط لمن أرسوا قواعد الفنون القصصية من الرجال، بل كن كذلك مدينات لليلى البعلبكى وجرأتها ونظرتها الحداثية فى روايتها الثورية أنا أحيا (١٩٥٨) ومجموعتها القصصية سفينة حنان إلى القمر (١٩٦٢) اللتين شكلتا هجوما صارخا على المجتمع فاجأ حساسية القراء النسوية وتعرية العوائق الكبرى أمام حرية المرأة ومنزلتها فى الثقافة العربية.

بحلول السبعينيات من القرن العشرين بدأت النساء العربيات رحلتهن التجريبية الوعرة فى فن الرواية والقصة القصيرة. فكان عليهن خوض معركة صامتة لكنها حازمة على جبهات عدة، وحيث إنه لا يمكن إقامة أى شيء دون جهد، فقد استغللن الوقت (الذى لم يكن متاحا للكثيرات منهن) فى ممارسة فنهن وتشييده على أسس كانت لا تزال غضة، وذلك لإنشاء تراث أدبى نسائى يتبنى أغلبه قضية المرأة، مستقلا عن إنتاج الرجال، فكن بذلك كاتبات على جانب كبير من الجدية.

لم تلجأ هؤلاء الكاتبات إلى قصص الحب العاطفية الرومانسية أو الهروبية، بل اندفعن بصورة مباشرة نحو القضايا الإشكالية وسبر غور المسائل المتعلقة بالمجتمع، وابتعدن بصورة تلقائية - على ما أعتقد - عن الكتابة من أجل التسلية أو الترويح أو لإشباع العطش للحب وتغذية الغرائز والرغبات الجنسية المكبوتة عند القراء. (فليس لدينا بين الكاتبات مقابل ليوسف السباعى أو لإحسان عبد القدوس، الروائييْن المصرييْن المشهوريْن بهذا النوع من الروايات العاطفية). وإذ أخذت هؤلاء الكاتبات يضفين على ما كتبن الكثير من التعاطف والحدس الأنثوى إلى جانب الرهافة ورقة المشاعر التى تميز النساء، رحن يعالجن بصراحة وبكثير من الجرأة أحياناً المشاكل الأكثر جدية وإقلاقاً التى ابتليت بها النساء فى حياتهن.

وحيث إن الكاتبات اللواتى يشكلن المهاد لهذا الجيل من الكاتبات الجديدات كن

فـي الغالـب يعـالجن كـتابة المقـالات، فسـوف أركـز فـيما يلى على من كتبن منهن فى المجـال الفكـرى، ولأن أعمـالهن تشكل الأساس الأول للجرأة والاستقلالية التى شاعت فـى عصـرنا الحاضـر عـند كاتـبات القصة فى العالم العربى، ولكى أكشف عن تيار كان يسـرى مـنذ بدايـات القرن العشرين، وبعد أن أتعرض لتيار الأفكار الأنثوية فى العالم العـربى مـنذ نهايـة القـرن التاسـع عشـر، سـأتحدث بإيجـاز عن مى زيادة التى كانت داعـية بـارزة لمكانـة المرأة فى المجتمع. ثم أنتقل إلى التركيز على ما طرحته من خدمة لقضـية المـرأة ثـلاث كاتـبات بـارزات: اللبنانـية نظـيرة زيـن الدين (١٩٠٨ – ١٩٧٦) والمصـرية دريـة شفيق (١٩٠٧ – ١٩٧٥) والعراقية نازك الملائكة (المولودة عام ١٩٢٣). وقـد عُـتِّم عـلى كـتاباتهن عن المرأة لسبب أو آخر أو طواها النسيان فى أقل تقدير، على الرغم مما تتميز به هذه الكتابات من أصالة وما تحتويه من حجج نافذة.

عـندما كنـت أنمـو نحـو الصـبا فى فلسطين كان اسم مى زيادة (١٨٦٦ – ١٩٤١) يـتردد صـداه عاليا حولنا. كانت مى[٤] تتمتع بشخصية فريدة بما امتازت به من صفات نـادرة، وبمنـتداها الأدبـى الأنـيق الذى كان يضم شخصيات بارزة هم نخبة الأدباء فى مصـر فـى ذلـك الحـين. ولو أن مى ظهرت فى الجيل المعاصر الذى كثرت فيه الكاتبات المتمـيزات لـبرزت مـن بيـنهن كذلـك. كانـت تتمـتع بالجمال والجاذبية والذكاء وسعة الاطـلاع والتهذيـب الكـبير، وهـذا يذكـرنا بالقـرن الأول بعد الإسلام (القرن السابع – الـثامن الميلادى) عندما كانت سكينة بنت الحسين، حفيدة الرسول (ص)، تلك السيدة الجمـيلة المـثقفة، تعقـد منـتداها الأدبـى الشـهير تستقبل فيه الشعراء والأدباء بجوار الحـرم المقدس[٥]. أما فى الأزمنة الحديثة فتطلع علينا صورة مى الباهرة: كما تبدو فى الأبيات التالية:

أنـــت روحانـــية لا تدّعـــى ... أن هـذا الحسـن مـن طـين ومـاءْ
وانـزعى عـن جسـمك الثوب يَبِنْ ... لـلملا تكويـن سـكان السـماءْ
وأرى الدنيـا جناحـيْ مَـــلَكٍ ... خلف تمثـال مصوغ من ضياءْ [٦]

وهـى أبيات من قصيدة للشاعر المصرى إسماعيل صبرى (١٨٥٤ – ١٩٢٣) كتبها فى مطلع القرن العشرين، وكان من الرواد المواظبين على حضور منتدى الثلاثاء الأدبى–

أقول كانت هذه الصورة تتجلى فى مخيلتنا عندما كنا ننمو فى جو ملىء بأخبار إنجازها الشخصى، وبقدرة المرأة على مغالبة تراثها الاجتماعى وإثبات موهبتها وشخصيتها. ومع ذلك فإن قصة نهايتها المأساوية ضحية تجنى الرجل على سلامتها العقلية(٧) تعيد إلى الذاكرة المصاعب التى واجهت النساء باستمرار (وما زالت تواجههن) فى عالم يتحكم فيه الرجال.

غير أن مى كانت على الرغم من شجاعتها الفذة وثقتها العالية بالنفس، حذرة فى تقويم وضع المرأة فى العالم العربى. نعم، لقد استحوذ عليها الانشغال بمشاكل المرأة إلا أنه لم يكن انشغالا متطرفا. وتميزت كتاباتها إجمالا بالحذر فى معالجة الأفكار وباللياقة واحترام التقاليد التى رأت أنها منغرسة عميقاً فى ثقافتنا. ولم يكن فى ذلك أى رياء، فكل ما قالته أو كتبته كان، ولاشك، ينم عن لياقة فطرية أصلية. وقد كتبت تقول: "أقرأ أحيانا ما يجعلنى أتساءل ما إذا كان ذلك كلاماً صريحاً لكاتب جرىء، أم أنه لكاتب يعوزه الصقل والتهذيب"(٨). أما أخلاقيات مى فقد كانت جزءا طيبا من التنوير الخلقى المثالى كما نراه عند عدد من الكتاب الرواد من جيلها، مثل جبران خليل جبران (١٨٨٣ – ١٩٣١) وأمين الريحانى (١٨٧٦ – ١٩٤٠)، اللذين مزجا أفضل القيم المتوارثة مع أفضل ما اكتسباه نتيجة الاحتكاك بالثقافة الغربية، وخرجا بأفكار ومواقف تتواءم مع الأزمنة الحديثة. أما الثورة الجنسية والانشغال بمشاكل الجسد الأنثوى التى انخرط فيها، فيما بعد، عدد من مؤيدات الحركة النسوية من الكاتبات من أمثال نوال السعداوى، تلك المثال الرائع للشجاعة والذكاء الأنثويين، فقد ظلت رهينة المستقبل.

وتؤكد مى فى محاضرتها "النساء والتمدن" أن شقاء البشرية المستمر على الرغم من كل التقدم الحضارى يكمن فى "وضع النساء المتخلف وهن يشكلن نصف البشرية"(٩). ومن الملفت للنظر أنها تصف فى المحاضرة نفسها الأدوار التى أنيطت بالمرأة عبر التاريخ، وهو وصف يجد ما يشبهه فى الحركة النسوية المعاصرة فى العالم أجمع، إذ تتحدث عن أدوار الخادمة والدمية وعارضة الأزياء (دون أن تذكر دور البغى، أقدم الأدوار وأشدها إذلالاً)، فهى تقول: "لقد بدأت المرأة جارية مهينة، ثم تطورت إلى

طفل ناقص العقل، ثم إلى دمية يعبث بها أسيادها كما يروق لهم، ثم إلى تمثال تزينه الأثواب الحريرية والمجوهرات الثمينة". وفى النهاية تؤكد مى أن تاريخ المرأة هو تاريخ مفعم بالقسوة وآلام التضحيات(١٠). وبعد هجوم تشنه على فلاسفة الإغريق وأفلاطون(١١) على وجه الخصوص لاحتقارهم المرأة، تأتى على ذكر السيد المسيح ومحمد (ص) اللذين كانا أول من رفع من شأن المرأة ومنحاها حقوقها(١٢). ثم تضيف إن الحضارة تزدهر الآن، على كل حال، وسيكون القرن العشرون قرن المرأة، كما تنبأ فيكتور هيجو، لأن النساء الآن بدأن يفتحن عيونهن إلى النور فى جميع أنحاء العالم(١٣).

وكان ثمة عدد آخر من النساء اللواتى كتبن عن المرأة وحررن مجلات تبحث فى قضاياها، وأعربن عن وعى نسوى حقيقى، ولكن هذا الأدب النسوى الوليد ظل يشكل جزءا ضئيلا من مجمل النتاج الأدبى الذى - إذّاك -كان لا يزال من إنتاج الرجال الذين لم ينتبه معظمهم إلى إمكانات المرأة، أو لم يكونوا مؤمنين بهذه الإمكانات. هذا يظهر كذلك فى كتاباتهم الحالية عن الحداثة، حيث لا يجد المرء سوى القليل فيها عن القضية النسوية وتأثيراتها المتشابكة فى مختلف ميادين الحياة وفى الرؤيا الحداثية التى لا يمكن أن تتجزأ. ويبدو أحيانا فى تصورات هؤلاء الكتاب أنه يمكن لحقل الفلسفة والأفكار بكامله، وللحياة الاقتصادية والسياسية وللنضال ضد الاستعمار لإقامة صرح الحياة والتخطيط لها، يمكن لهذه المجالات جميعا أن تسير بخطوات ثابتة دونما أى اعتبار جدى للقضية النسوية من حيث المشاركة والمسئولية.

لكن ثمة عدداً من الرجال أسهموا فى معركة تحرير المرأة منذ نهاية القرن التاسع عشر. الكاتب الذى يقفز إلى الذهن هنا هو بالطبع قاسم أمين الذى كان أول رجل يتصدى لمعالجة القضية بالتفصيل. لذلك فإن كتاباته الأولى المعادية لتحرير المرأة تدعو إلى الدهشة. فعند عودته من فرنسا فى نهاية القرن التاسع عشر راح يكتب مقالات يحمل فيها على المرأة المصرية ويدعو إلى بقائها فى المنزل وانشغالها فى الواجبات المنزلية وحسب. ولكن سيدة أعادته إلى سواء السبيل، إذ كانت الأميرة نازلى فاضل (ابنة مصطفى فاضل صاحب أكبر مكتبة فى ذلك الحين تطورت فيما بعد إلى دار الكتب) تعقد منتدىً أدبيا فى منزلها يحضره النخبة من الشخصيات القاهرية مثل:

سعد زغلول وإبراهيم المويلحى والشيخ محمد عبده والكاتب السورى أديب إسحاق. وقد ساءها موقف قاسم أمين هذا فطلبت من الشيخ محمد عبده أن يقنعه بالتوقف عن حملاته "فالنساء المصريات لم يكن متخلفات كما وصفهن"[١٤]. فدعا الشيخ محمد عبده قاسم لزيارة نازلى بصحبته، وأدى ذلك إلى تغير قاسم أمين، فبدأ بعدها يدعو إلى تحرير المرأة فى سلسلة من المقالات نشرها تباعاً عام ١٨٩٩ فى صحيفة "المؤيد" ثم جمعها فى العام نفسه فى كتابه المشهور "تحرير المرأة"[١٥].

كان موقف قاسم أمين فى البداية مثل غيره من مناصرى القضية النسائية، ذكورا وإناثا، يكشف عن رأى متردد حول تحرير المرأة، كما يكشف عن نقص فى التوجه وميل لمراعاة التقاليد الموروثة مع نبرة اعتذارية لترضية المحافظين.

وقد بدأت النساء المصريات يطالبن بحق التصويت منذ عام ١٩٢٠ وكانت أولاهن منيرة ثابت التى كتبت عدة مقالات فى صحيفتى "السفور" و"الأهرام" ثم أسست صحيفة "الأمل" (وهى صحيفة تدافع عن حقوق المرأة) وأخذت تطلب فيها بحق التصويت للنساء وبعضوية البرلمان. ومن الطريف أن لهذا ما يقابله زمنيا فى البلدان الغربية، ففى عام ١٩١٩ انتخبت ليدى آستور لعضوية البرلمان فكانت بذلك أول امرأة بريطانية تتبوأ مثل هذا المركز، وفى عام ١٩٢٢ صدر التعديل الدستورى التاسع عشر الذى يعطى المرأة فى الولايات المتحدة حق التصويت. وعندما يقرأ المرء عن المؤتمر السورى العام المنعقد فى دمشق فى نهاية آذار – مارس من عام ١٩٢٠ بعد الحرب العالمية الأولى لوضع لائحة الدستور للحكومة العربية التى شكلها فى دمشق الأمير فيصل بن الحسين (والذى أصبح فيما بعد الملك فيصل الأول فى العراق)، ليشعر بالدهشة والحبور إذ يرى أن فقرة من فقرات تلك اللائحة تعطى كل سورى (بما فى ذلك المرأة تضمينا) حق التصويت وعضوية البرلمان. ولكن من المؤسف أن المؤتمر الذى ناقش فقرات الدستور واحدة واحدة منعه دخول الاستعمار الفرنسى فى تلك السنة من تثبيتها بكاملها فى صلب اللائحة وهكذا أحبط، للأسف، مسعى حميد مبكر نحو تحرير المرأة. أما الفقرة إياها المتعلقة بحقوق المرأة فقد تقرر بعد نقاش حاد وتجنبا للصدام مع الرجعيين أن تصاغ على هذا: "لجميع السوريين الحق فى التصويت وفى

عضوية البرلمان". ويقول المؤرخ الفلسطيني محمد عزت دروزة (الذى كان يعد آنذاك، مثل الفلسطينيين جميعاً، مواطنا فى سوريا الكبرى) "إن الفقرة صيغت بهذا الشكل لكى تشمل النساء كذلك"[١٦].

هذا يبين بوضوح الجو المتحرر الذى ساد فى بعض البلدان العربية فى بداية عصر التنوير، ولولا تدخل الاستعمار لرأينا تحررا مبكرا للمرأة في سوريا الكبرى ثم فى أنحاء أخرى من العالم العربى. ولكن نزعة محافظة فيما بعد، بدأت تظهر فى الثلاثينيات وأخذت تقوى مع مرور السنين وغذاها عاملان مؤثران: الأول سيطرة الاستعمار التى ولدت ردة فعل معادية بين العرب ضد التحرر الغربى وما يتبناه الغرب من حرية اجتماعية. والثانى قيام الحركات الدينية فى العالم العربى.

ولم تستطع المرأة المصرية أن تتمتع بحق التصويت حتى أواخر الخمسينيات، وهو حق عارضه باحثون وكتاب من أمثال د. عائشة عبد الرحمن، إذ كتبت تقول: إن النساء خلقن لأداء وظيفة الإنتاج بوصفهن أمهات قادرات، وهو دور - كما تقول - حساس ومتميز، ويلبى حاجة كبيرة في المجتمع. ويعجب المرء إذ يرى سيدة وهى لمّا تزل فى بداية مسيرتها الواعدة وممن يحسبن شاهدات على كفاءة المرأة وتفوقها فى حقول المعرفة التى كانت حكرا على الرجال فى الماضى، تنقلب على بنات جنسها فتستثنيهن من أدوار أكثر تنوعاً فى المجتمع[١٧]، كل حسب طاقتها ومواهبها. ولكن موقفها هذا والمواقف المحافظة الأخرى، قبلها وبعدها، كانت تقابل بالتحدى الرائع والمفحم ممن قمن لنصرة المرأة والدفاع عن حقوقها وحريتها. وسأتناول فيما يلى أفكار ثلاث منهن سبق ذكرهن، وأبدأ بنظيرة زين الدين.

نظيرة زين الدين

أحرزت نظيرة زين الدين الشهرة عندما صدر كتابها السفور والحجاب عام ١٩٢٨ فكانت أبرز نصير للمرأة حتى ذلك الحين فى لبنان وفيما جاورها من بلاد شرقى المتوسط، وكانت لا تزال فى العشرين من العمر. يعرض الكتاب نقاشاً مفصلاً ضد الحجاب وضد العزل المتشدد المفروض على المرأة المسلمة، وكبت إرادتها وطمس حقوقها. ولم يستند الكتاب إلى حجج علمانية وحسب، بل استند أكثر من ذلك إلى

القرآن الكريم وأحاديث الرسول (ص)، وهذا ما أحسبه عملا فذا فى تلك الأيام. ويبدو أن نظيرة لم تقصد فى الأساس أن تكتب كتابا كاملا حول الموضوع بل محاضرة قصيرة وحسب، إذ تقول فى المقدمة:

"بدأت أدرس شئون الشرق وأحوال المرأة فيه، منذ بدأت أفهم معنى الحق والحرية، واستقلال الإرداة، والاعتماد على النفس، وعدم كفاية التقليد فى دين الله، بل عدم جوازه، فما أغرب ما رأيت فيما درست، وما أكثر ما ساءنى، وما أعظم ما كظمت، حتى حدث فى الصيف الماضى ما حدث فى دمشق من ضغط لحرية المسلمات، ومنع لهن من السفور، والتمتع بالهواء والنور، فتناولت القلم لأظهر فى محاضرة موجزة ما فى النفس من ألم، فإذا بقلمى يمشى فى إثر نفسى، وإذا بنفسى المتألمة تطلب المزيد فى البيان، وقد انفسح لها مجال للبحث عن أمراض اجتماعية، نهكت قوانا ونحن نكابر فى المعقول والمحسوس إخفاءً لها، كأننا آلينا أن نعضدها لتقوى علينا ولو عاد الغرور بالخسران ومما يدمى قلبى أننا نشقى، مع أن عقاقير الشفاء من الشقاء فى يدنا، ذلك بتحكيم العقل المطلق، أمامه السنة والقرآن. فأضحت المحاضرة محاضرات ضافية[١٩].

وتؤكد نظيره فى الكتاب كله استنادها إلى كلمة القرآن الكريم وأحاديث الرسول (ص)، بالإضافة إلى المنطق وحكم العقل حيث تقول إن الاثنين متشابكان فى المضمون، فالدين والعقل يساند أحدهما الآخر ولا يمكن الفصل بينهما[٢٠]، وتورد الأفكار المعادية لتحرير المرأة وتدحضها بالحجة الدامغة من النصوص الإسلامية. وقد أحدث كتابها ردة فعل كبيرة نراها مما وصل نظيرة من رسائل وما نشر من مقالات فى صحف لبنان، وفى أنحاء أخرى من العالم العربى، وكذلك فى المجتمع العربى فى الأميركتين. والطريف فى الأمر ما تلقته من ردود الفعل الموالية من كتاب ومفكرين عرب بارزين، ولكنها فى الوقت نفسه تلقت ردودا لاذعة وتأنيبا شديدا من على منابر المساجد حيث اتهمت بالردة وبالاختلاق، وتعرضت لمحاولات اغتيال عديدة. واستمر ذلك الضجيج سنة كاملة جمعت بعدها أقوى ما تلقته من ردود، الإيجابى منها والسلبى، فى كتاب جديد بعنوان "الفتاة والشيوخ" صدر عام ١٩٢٩، وقدمت له بعرض مطول أفاضت فيه بشرح أفكارها.

تقول نظيرة فى رسالة كتبتها للمفوض السامى الفرنسى (فى ١٩٢٨/٤/٣) حول كتابها الأول:

سيدى المفوض السامى

إنى فتاة مسلمة لبنانية شرقية. مكننى أبى من تحصيل العلوم ومن استعمال حريتى فى الفكر والإرادة والقول والعمل، فدرست بعقل حر مطلق من تأثير العادات والتقاليد مدنية الشرق وأحواله الاجتماعية، كما درست مدنية الغرب وأحواله الاجتماعية، ودرست فيما درست من أصول ديننا كل ما له علاقة بالمدنيتين، وبقواعد الاجتماع فيهما ولا سيما ما له علاقة بحقوق المرأة وبالحرية والمساواة والأخوة درساً عميقاً دقيقاً. فكانت نفسى آسفة جداً حين رأيت أن مدنيتنا وأصول اجتماعنا مبنية على عادات وتقاليد وبدع فى الاجتهاد قديمة تخالف روح كتابنا وسنة نبينا وتخالف حكم العقل مخالفة ظاهرة لكل من عقل وتأمل. ذلك ما أوجب انحطاطنا إلى الدرجة التى ترونا فيها، بل كادت نفسى تقع بسبب ما ذكرت فى ظلمة اليأس، لولا نور رجاء لمع لها من موافقة مدنية الغربيين وحرياتهم وأصول اجتماعاتهم لروح الكتاب والسنة، وليس فيهما إلا ما يقتضيه العقل السامى المنزه عن الهوى. ذلك ما اتبعه الغربيون فوصلوا إلى ما وصلوا إليه من الرقى والسعادة. فرأيت أننا إذا اتبعنا ما اتبعوا بلغنا ما بلغوا مما ترجوه نفسى لأمتى وبلادى(٢١).

وتتحدث بعد ذلك عن عقلية شيوخ المسلمين المتصلبة ومقاومتهم للتطور والتطوير، فتقول: إن وراء ذلك عاملين: الأول: اعتقاد القوى العالمية بأن جهل الأكثرية ورضوخهم للتقاليد يعضد من سيطرتها. والثانى: أن كل من يحاول التغيير كان يتهم بالردة والكفر(٢٢).

نعم رأيت مدنية الغرب الحديثة، وحرياته بأنواعها، وقواعد الاجتماع فيه – ما عدا الرقص بالمخاصرة وتعرية النساء مثل صدورهن وأعضادهن – موافقة لكتابنا وسنة نبينا موافقةً تامة، وإنه لم يثننا عن هذه الحقيقة والعمل بمقتضاها إلا الغرض والغرور والهوى، وجمود أصحاب العقول من علمائنا على

ما لا يصلح بقاؤه فى زماننا، ومقاومتهم سنن التطور، وإجمادهم عقول العامة من الأمة على ما ترتئى عقولهم، مستمدين نفوذهم من قوتين، قوة السلطات العالمية التى كانت تظن جهل العامة ورزوحها تحت كابوس التقاليد نافعين لتأييد نفوذها، وقوة تكفيرهم كل من خالفهم فى ما يرتأون ويبدعون(٢٣).

ثم تعزو سبب تأخرنا للحجاب وما يتبعه من تحكم بالنساء ومقدراتهن: تأملت وتأملت، فتبين لى أن أعظم داء لسوء التفاهم وعدم التآخى والتآلف، وأقوى عامل للانحطاط الحالى، وامتناع الارتقاء الاستقبالى، إنماهو تحجيب المسلمات واتهامهن بنقص العقل والدين، وحرمانهن الحرية وأسباب التكمل العقلى والأدبى، وسلبهن قواهن وحقوقهن التى خولهن الله إياها، وإلقاؤهن مستعبدات ذليلات فى دركات الشقاء(٢٤).

وتتحدث نظيرة حول التعصب والتمسك بقول بعض الفقهاء لا بما ورد فى الكتاب والسنة فتعضد حجتها بعدة نقاط:

فالأمور الاجتماعية التى تناولها البحث فى كتابى وأثبتها إثباتا بالأدلة العقلية وبآيات كتاب الله وأحاديث رسوله أهمها ما يأتى:

أولاً: أن تحجيب النساء فى الإسلام لم يكن إلا عادة مضرة وموروثة عن عبدة الأصنام، ولا يستند إلى دليل من أصول الدين. وإنه خال من كل فائدة، ولا ينتج إلا الضرر والفساد فى الأخلاق والانحطاط والشقاء، ذلك بعكس السفور الذى يخلو من كل ضرر ولا ينتج إلا الفائدة والصلاح فى الأخلاق والرقى والسعادة، إن هذا الموضوع محور فى كتابى والمواضيع الأخرى تدور حوله.

ثانيا: إن حرية النساء واجتماعهن بالرجال من محللات الشريعة السمحاء، وهما من أهم العوامل للخير والصلاح ورقى الأخلاق، وتمكن الآداب فى نفوس الرجال والنساء.

ثالثا: إن الرجال ليسوا بأكمل من النساء عقلا ولا دينا، وليسوا أحق بالحرية منهن، ومما قال الرسول (ص) "أكثر الخير فيهن". - و "ساووا بين أولادكم فى العطية فلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء".

رابعاً: وجوب تعليم الرجال والنساء تعليماً مشتركاً فى مستوى واحد.

خامساً: إن المرأة فى شرع الله، خلافا لقول بعض الفقهاء، سيدة كاملة لا مستعبدة ناقصة.

سادساً: إن الحكم فى دين الإسلام ديمقراطى، ويجب اشتراك الرجال والنساء فيه، ولاسيما فى حق الانتخاب.

سابعاً: إن إصلاح العيلة والمجتمع لا يحصل إلا بعمل الرجال والنساء مشتركين فى مستوى واحد، إذ أن فى كل من الفريقين نقصاً يجب أن يكمله الآخر.

ومن أهم النقاط التى تقول نظيرة إنها أثبتت صحتها عن طريق الدليل المنطقى وبالاستناد إلى آيات من كتاب الله الكريم والسنة النبوية ما يلى:

ثامناً: وجوب تعقل المسلم والمسلمة أصول دينهما بنفسهما، وعدم جواز التقليد فى دين الله، وللمسلمة مثل ما للمسلم فى الاجتهاد وإدراك الحق وبيانه.

تاسعاً: إن كلا من المسلم والمسلمة حر فى فكره وإرادته وقوله وعمله لا مسيطر عليه فى ذلك، فليس لعقول أن تسيطر على عقول، وليس للحجابيين سيطرة على من أرادوا السفور، وليس للسفوريين سيطرة على من أرادوا الحجاب.

عاشراً: إن الشرع الواجب اتباعه هو ما شرعه الله لا ما قاله الفقهاء، وقد أخطأوا فى كثير مما قالوا وجل شرع الله عن ذلك.

حادى عشر: إن الله ونبيه نصيرا المرأة، وشطرا من الفقهاء أعداؤها، وإنما جل جلاله وصلى الله عليه وسلم نصيرا الحرية والأخوة والمساواة والتطور بحسب مقتضى الأزمنة، وذلك الشطر من الفقهاء أعداء ذلك، وقد حال بينهم وبين الحق ونور الله، الغرض والغرور والهوى، والجمود والتقليد والعادة كما ذكرت سابقا. تلك آفات الشرق وبلاياه.

ثانى عشر: إن تمسك العامة من المسلمين خلافا لشرع الله ببدع الفقهاء وبالأباطيل والقشور، وإهمالهم لباب الأمور، من أسباب انحطاطهم.

ثالث عشر: إن القرآن مصباح الهدى، ومنار الحكمة، ودليل المعرفة، ولكن المفسرين لم يدركوا لبابه، بل أكثروا من التخيل واتباع الأقاويل، وأخطأوا فى التفكير،

فجعلونـا بذلـك فى حال ضيق عسير، وابتدعوا بدعا مظلمة تراها عيون الناقدين تغشى ديننا المنير.

إن كـل مفسر للقـرآن فـى القدم عد نفسه متفقها فى الدين، ومشترعا، وطبيبا، ولغويـا، وطبيعـيا، وفلكـيا، ورياضـيا، وتاريخـيا، واجتماعيا،وسياسـيا، وجغرافيا، أو جامعـة لأنواع العلوم والفنون. فجلل فيها كلها مستقلا برأيه مع أنـه لم يـرد من الدنيا إلا الزاوية التى وجد فيها، ولم يتعلم إلا الصرف والنحو وأصـول الفقـه وما شاكل من العلوم التى لا تؤهله إلى إدراك لباب القرآن، وإقامة مدنـية رشيدة تضاهى المدنية الحديثة وللمدينة الرشيدة الحديثة أساس وأركان لم يكشـفها إلا المـتأخرون، تلـك أسـس موضـوعة فى الكتب المنزلة لم يتوقف إلى كشفها المفسرون والأقدمون.

رابـع عشـر: إن كـتاب الله يحبـب اشـتراك المسـلمين وغيرهـم فى الملبس الأصلح تأمينا لسـعادتـهم ومنعا للفروق فيما بينهم فى الدنيا. وإن الملبس الأصلح هو الذى آثره العـالم الغـربى، وإن العقـل والديـن يـرجحان الـبرنيطة عـلى الطـربوش، كترجيحهما السفور على الحجاب.

خـامس عشـر: وجـوب تآخى المسلمين وغيرهم من الأمم على أتم قواعد المساواة والتآلف تـبعاً لأوامـر سـيدينا محمد والمسيح عليهما الصلاة والسلام ولتعاليمهما الجليلة المتفقة فى روحـها اتفاقا تاما.

سادس عشر: إن المسلم مأمور بأخذ الحكمة أينما كانت، فهو مكلف أن يأخذ كل ما فى الغرب من حكمة.

سـابع عشـر: أن لا صـلاح للشـرق إذا بقـى معمى عن الحق بجموده وغروره، ولم يحكم العقـل فـيدرك لـباب كـتاب الله وسنة نبيه، ولم يعرف مزايا الغرب فى مدنيتـه الحديـثة وأصوله الاجتماعية، ولم يأخذ من الغرب كل ما صلح وتجدد، ولم يلق عـن عاتقـه كـل مـا بلى وفسد، محتفظاً بكل صالح. ولا يتم الصلاح والسعادة فى العـالم مـا لم تـتعارف فـيه الشـعوب والأمـم رجالا ونساء ويستووا مدنية ورقيا وحقوقا، وما لم يزيلوا من بينهم سوء التفاهم[٢٥].

وهكذا نجد أن ما ساقته نظيرة من حجج كان مقنعا ومفحما. ومن الطريف أن نراها فى دفاعها عن إعجابها بالحضارة الغربية تسوق رأيا يتناسب والعولمة فى عصرنا الحاضر :

لا قوة تمنع العالم فى اختلاطه، واتصاله بأسباب مواصلاته، أن يتبع كله مدنية مؤتلفة متشابهة واحدة هى ما يرى العقل البشرى أنها أصلح المدنيات. وأى عقل غير سقيم، يتصور أن الغرب يتبعنا فى عادة الحجاب، وتقليد الجمود، حتى يَعُمَّا العالم وتتم الوحدة العالمية، موثقة فيها عرى العيلة البشرية. إنما العقل السليم يجزم بأن روح التجدد ونور السفور سيعمان بنى الإنسان فى كل مكان، فلا يجوز لنا التفريط فى فرص الزمان، والتأخر عن قافلة تجد فى طريق الرقى، وتدور مع الدوران، بل علينا أن نلتحق ونلتحم بها مؤيدين كل من صلح، ومصلحين كل ما فسد، عل الشرق يسترجع عَلَم الفوز(٢٦).

بذلك تستشرف نظيرة عالما يمكن أن تتحقق فيه الوحدة الكونية وتكون فيه الأسرة الإنسانية قوية ومترابطة.

وكان أبرز من حمل عليها الشيخ مصطفى الغلاييني وهو من مشاهير علماء المسلمين، فقد أنكر عليها أن تكون هى التى كتبت الكتاب محتجا بأن تعلمها فى مدارس تبشيرية لا تشجع عادة على إتقان اللغة العربية أو التبحر فى الإسلام. ولكنها فى كتابها الثانى (الفتاة والشيوخ) ردت عليه نقطة نقطة، قائلة :

إنى كما يعلم كل قاص ودان، فتاة مسلمة أنارها الإيمان، وقد نشأت فى محيط علمى جليل الشأن عالى المكان، متدرجة فى المدارس المتنوعة، ومعاهد العلم الكبرى، فكنت الفتاة الأولى فى العرب والإسلام، أو من الأوليات، بنيل شهادة "البكالوريا" الفرنسية، فى العلوم العالية والآداب اللغوية. فلا تنكر على العلم ولا تستكبر التأليف، ولا تنكر على الله أنه يهدى من يشاء، فإنه جل وعلا، لم يجعل تعلمى وتأدبى فى تلك المدارس إلا باعثا على الهدى ومثبتا فى دين الإسلام الوضاء(٢٧).

ويظهر جليا من الكم الهائل للاستجابات الموالية من كتاب عرب فى العالم

العـربى وفى الأميركيتين – ومن بينهم الأديب الشهير أمين الريحانى – ما كان يسرى فـى العالم العربى من تيارات تحررية. تكشف هذه الوفرة فى الاستجابات عن استعداد المجـتمع العـربى وقتئذ لتبنى أفكار جديدة حول المرأة ومكانتها فى المجتمع، وتثبت قدرة الثقافة العربية آنذاك على تقبل الخطاب الاجتماعى المتحرر.

ولكـن المأسـاوى فى الأمر أن تلك المجادلات التى جرت فى العشرينيات لا تزال قائمـة فـى أيامـنا هـذه، بـدل أن تكـون جزءا من عصر مضى وانتهى، وكأن جميع تلك الأعـوام الـتى تفصل بـين زمن نظيرة وزمننا هذا، وخروج المرأة من قوقعتها يومئذ فى كـثير مـن المجـالات فـى العـالم العـربى، يـبدو كـأن ذلـك كلـه لم يحدث قط. كان من الـبديهى – لو أن كل شىء سار سيراً طبيعياً – أن يتوقع العرب أن يكون هذا الجدل قد انـتهى مـنذ عهـد بعـيد، لاسـيما أن العـالم العـربى مـر بفـترة أكـثر تحـررا خـلال الأربعيـنـيات والخمسـينيات والسـتينيات، ولكـن الجـدل بـرز ثانـية مـنذ أواخـر السبعينيات وما زال حتى الآن يحاول القضاء على التقدم الذى أحرزه هذا العدد الكبير من النساء والرجال فى العصر الحديث.

ويـبدو أن حـياة نظيرة بـدأت تتسم بشـىء مـن الهدوء عندما خبا الضجيج من حولهـا فتزوجـت عـام ١٩٣٨ وأنجبـت ثلاثـة أطفال. ومن حسن الحظ أنها لم تلق ذلك الانـتقام المهـين الـذى يوجهـه الـرجال عندنا عادة إلى الرائدات اللواتى يتصدين لوضع المرأة أو لأى نشاط كان تقليديا، موقوفا على الرجال.

غـير أن كتابـيها سـقطا فريسـة الإهمـال، وهـو مصير طالما تكرر مع رائدات من أمـثالها. ولكن الأوان قد آن لإخراج هذين الكتابين وما يماثلهما من كتب أو مقالات من الظل الذى خيم عليهما. لقد عانت النساء اللواتى كتبن عن قضية تحرير المرأة كثيرا من الـرفض الصـامت، أمـا الآن فإن بروز تلك الكتابات أصبح أمرا حيويا؛ إذ تواجه النساء فـى الوقت الراهن محاولات لإعادة صياغة العالم العربى تبعا لمفاهيم رجعية ستسلبهن ما حصلن عليه من حقوق وتحرمهن من تطلعهن المشروع نحو التحرر الكامل[٢٨].

درية شفيق

كانـت دريـة شـفيق (١٩٠٧ – ١٩٧٥) مـن أبـرز مـن نـادين بالمسـاواة بين المرأة

والـرجل فـى أواسـط القـرن. وكانـت شـاعرة وكاتبـة، كما كانت من الناشطين في مجال حقـوق الإنسـان. وقصـتها تعتصـر القلـب بمـا فـيها من الشجاعة واليأس، من الخطاب المـدوى والصـمت المفـروض، وبمـا تمـثله مـن نـبل المسـعى ومأساة الهزيمة. قصتها هى حكايـة الشـرق الأوسـط بُعَيْد الحرب العالمية الثانية حينما راح الوعى المتأجج بالحرية والـتقدم الـذى كـان يـنمو باطـراد عـبر العقـود مـنذ عهد التنوير، يواجه ذلك الانكفاء المأسـاوى: حيـث نجـد الاسـتعمار المباشـر الجائـر الـذى لا يأبه في دخيلته بما أنجزه العـرب مـن تقـدم أصـيل، يحـل محلـه اسـتقلال وطـنى أفسـح المجـال مـنذ أواخـر الأربعيـنيات لـبروز حكـم عـربى فـردى، لا يقل جورا عن الاستعمار، كما كان أحيانا مـتطرفا فى خنقه للحريات وفى وحشيته وبطشه. وكان أولئك الحكام الجدد المهووسون بالذات من أنصاف المتعلمين فى الغالب،والكثيرون منهم ينتمون إلى خلفيات مغرقة فى الرجعـية، وآخـرون مـن العسـكريين الذين جاءوا إلى السلطة ليحكموا بقوة السلاح عالما عربـيا مفتـتا يعـيش فـى حالة من التفجر المستمر، جميع هؤلاء الحكام أبدوا استهتارا مروعا بالحرية الفردية والجهد المبدع.

بـدأت درية شفيق نضالها النسوى فى مصر فى الأربعينيات بعد أن نالت درجة دكـتوراه الدولـة بامـيـتاز مـن جامعة السوربون عام ١٩٤٠. ولكنها بعد بضعة أعوام من ثورة مصر عام ١٩٥٢ وجدت نفسها وقد قذف بها فى عالم من الفوضى المنظمة استعصى علـيها فهمـه، فدفعـت كـل ما كان لديها ثمنا لتفاؤلها وإيمانها بإمكان تحقيق المساواة والعدالـة يومـئذ فـى ذلـك الجزء من العالم. وتمثل قصة حياتها وموتها المأساوى صورة مخـيفة للنضـال الجرىء الذى ينتهى بالنسيان، وهذا ما يشير إلى ذاكرة العالم العربية الضـعيفة إزاء من يفقدون قوتهم ويتعرضون للعزلة والصمت بعد أن أثبتوا قدراتهم على التضحية فى سبيل الخدمة العامة وأبدوا إيثارا عظيما يسمو على كل شىء.

ولم يقـدر إلا لغريـبةٍ[٢٩] عـن مصـر أن تكتشـف مجـدداً شخصـية دريـة شـفيق المتعددة الجوانب كانت مصر قد نسيتها كما نسيها العالم العربى أجمع.

لا يتسـع المجال هنا للتحدث بإسهاب عن جهود درية شفيق فى دفاعها البارز عـن المـرأة وحقوقها، وفى نشاطها الذى لم يلن فى مجال حقوق الإنسان والديمقراطية،

أو عن كونها شخصية عالمية أقامت صلة وثيقة ما بين عالمين وما بين عدد من الثقافات بأسلوب رشيق، أو عن وطنيتها واعتزازها بتراثها المصرى العربى الإسلامى وتأسيسها لعدة جمعيات اجتماعية وسياسية تهدف إلى تنوير النساء ودفعهن لتحرير أنفسهن وبلادهن، أو عن تحريرها بكل كفاءة لمجلتين هما لافام نوفل (La Femme Novelle) (المرأة الجديدة) وبنت النيل (الأولى بالفرنسية وقد انتقلت إليها من جميعة "لافام نوفل"، والثانية بالعربية وكانت هى مؤسستها)، فجعلت منها منبرا لأفكارها حول حقوق المرأة والحرية وتراث مصر الأدبى والفنى. كما تركزت هاتان المجلتان حول بناء الهوية سواء منها الثقافية أو النسائية. وكانت مجلة (لافام نوفل) تعالج القضايا الثقافية وتتوجه بخطابها إلى النخبة من المصريين من نوى الثقافة الغربية العالمية، وإلى الجمهور الغربى كذلك، فكانت "مجلة أرادت لها أن تكون مرآة تعكس التقدم الراهن (فى مصر) وصدى لحضارة عريقة، تولد من جديد"[٣٠]. أما (بنت النيل) فقد كانت "صوت درية الناشطة والمدافعة عن حقوق المرأة، متوجهاً إلى الداخل، إلى المرأة المصرية والعربية من الطبقة الوسطى الناشئة، بهدف إيقاظ وعيها بحقوقها ومسئولياتها الأساسية"[٣١] وتقول كاتبة سيرتها إن المجلتين تكشفان كيف تآلف فى حياتها الجمالى والنشط، ذلكما الموقفان المتنافسان، وانسجما بعمق وحيوية فى تجربتها وهى تنشد اكتشاف هويتها"[٣٢].

وقد كانت روابط درية شفيق الثقافية قوية مع الغرب، إلا أن درية حافظت باعتزاز على هويتها الإسلامية المصرية العربية. وكان هجومها موجها ضد المؤسسات وضد ما ترسخ من تعصب فى عقول الرجال، والاستخفاف الموروث بحقوق المرأة وحريتها، ولكنها لم تهاجم قط الحضارة الإسلامية العربية أو الدين الإسلامى أو التراث العربى كما فعل كثيرون من المفكرين "الحديثيين"، قبلها وبعدها، بل إنها، على العكس من ذلك، اعتبرت كل تلك المقومات شاهدا عظيما على السعى الإنسانى نحو الأفضل، ويجب إبرازه من جديد أمام أنظار العالم. وقد أرهصت بما حدث اليوم من انفتاح الحضارات وبما فى العولمة من إمكانيات إيجابية تعترف بإبداع جميع الشعوب والأعراق وبالنفع الذى ينبع من تراث العالم أجمع. وقد أعلنت أن المرأة الجديدة ما هى

إلا رسول بين الشرق والغرب، مصممة على إسماع صوتها للعالم، قادرة على أن تقيم "جسرا عظيما بين الشرق والغرب". كانت تؤمن أن الشرق والغرب ليسا كيانين موصدين الواحد في وجه الآخر، بل هما على النقيض من ذلك، يكمل كل منهما الآخر، كما أن المرأة لا تغتني بموروثها وحسب، بل بعلاقاتها المتعددة بالحضارات الأخرى والحضارة الفرنسية على وجه الخصوص[٣٤]. وتضيف قائلة:

لقد انتهى زمن كان فيه الشرق والغرب عالمين غامضين وعنصرين متنافرين يتطوران في طريقين متوازيين لا يلتقيان أبدا. فلابد الآن للحضارات، على تنوعها، أن تتصافح عبر المكان والزمان ويفهم كل منهما الآخر ويتحدان ويكمل بعضها بعضا. وهذا العدد من (لافام نوفل) هو في الأساس شاهد على ذلك التوافق وذلك التقارب غير المتوقع عادة ولكنه في غاية الانسجام[٣٥].

وبوفاة هدى شعراوى في نهاية عام ١٩٤٧، تلك النصيرة الأولى للمرأة ورئيسة الاتحاد النسائى المصرى، توفر لدرية شفيق مجال جديد جعلها تملأ الفراغ في القيادة النسائية ودفعها " لتولى مهام القيادة في نضال المرأة المصرية لنيل حقوقها النسائية كاملة"[٣٦].

كان الوضع في فلسطين ١٩٤٧ الذى نتج عن قرار هيئة الأمم المتحدة بتقسيم البلاد وما تلا ذلك من مقاومة، أدى إلى اقتناع درية شفيق بأن ما قاد إلى ضعف الجبهة التى يظهر بها العرب أمام العالم كان "غياب المرأة، فالأمة لا يمكن أن تتحرر داخليا أو خارجيا ونساؤها في الأغلال"[٣٧]. ثم تؤكد أن تلك كانت اللحظة التى ولدت فيها حركتها النسائية.

ففى وقت مبكر من عام ١٩٤٨، أسست درية شفيق حركة جديدة للتحرير الكامل للمرأة المصرية أسمتها: "اتحاد بنت النيل"، وعقدت للإعلان عنها مؤتمرين صحفيين، واحدا بالفرنسية وآخر بالعربية. افتتحت المؤتمر الصحفى الفرنسى بالعبارة الجريئة التالية: "إن الشرط الذى لابد منه لتحرير مصر هو تحرير المرأة"[٣٨]. وهذا كان يعنى تحرير المرأة من استعباد الرجل لها. ولدى سؤالها أى شكل من العبودية تقصد، أجابت: "أسوأها، تلك التى تنظر للمرأة وكأنها مخلوق أدنى". ثم راحت تؤكد: إن

الرجال لا يأبهون بحقوق المرأة، وإن المرأة يجب أن تدخل البرلمان وتشارك في سَنِّ القوانين. وعندما سئلت إذا كانت تعتقد أن الإسلام ضد الحقوق السياسية للمرأة، أجابت بحزم: "إن الإسلام برىء من تهم كهذه، فلا توجد آية واحدة فى القرآن تقول ذلك، بل إن روح الإسلام الحقيقية هى المساواة بين الرجال والنساء"(٣٩).

فى العدد الصادر فى كانون الأول عام ١٩٥١ من مجلة (لافام نوفل)، كتبت تقول محتدة:

"افتتح البرلمان دورته الجديدة قبل أيام قلائل. وقد تجاهل الرئيس الحقوق السياسية للمرأة مفترضا أن النساء متخلفات عقليا ولسن كفئا للمشاركة فى الحياة العامة. وهذا يعنى أن عشرة ملايين نسمة (فى مصر، أى نصف الشعب) غير جديرات بالاشتراك فى المواطنة. يا لبؤس رجال مصر الذين يعيشون فى بيوت تديرها نساء لا أدمغة لهن"(٤٠).

صممت درية شفيق أن تبدأ عملها باقتحام البرلمان وجعلت حلقة النساء القريبة منها يقسمن على القرآن (وهو أعلى قسم ملزم فى الإسلام) أن يحفظن السر حتى اليوم المحدد حينما انضم إليها أكثر من ألف من النساء اقتحمن البرلمان وأحدثن ضجة كبيرة وطالبن بوعد يعطى النساء حقوقهن. وعندما فشلن بالحصول على أى وعد من رئيس مجلس النواب الذى رفض مقابلتهن، اتصلت برئيس مجلس الشيوخ زكى العرابى باشا الذى وعد بأن ينظر فى الأمر بنفسه، ولكن لم ينتج شىء عن هذا الحدث البارز عدا زيادة الوعى النسائى.

وكان أن جعلت درية شفيق من النضال من أجل حقوق المرأة وفيما بعد الديمقراطية وحقوق الإنسان عامة، قضية بارزة فى جميع أنحاء العالم، وتابعتها بحماسة وإرادة متأججة، فإذا كان اقتحام البرلمان المصرى حدثا كبيرا فى تاريخ النضال النسائى من أجل المساواة فقد حدث ما هو أكثر إثارة عام ١٩٥٤.

بعد أسبوعين من انقلاب اللواء محمد نجيب الذى أطاح بالملك فاروق الأول وأعلن قيام الجمهورية تمكنت درية شفيق من تحصيل مقابلة مع محمد نجيب، حيث قالت له إنه حقق نصف ثورة وحسب؛ حيث إنه لم يتم تحرير المرأة بعد. وتردد

محمد نجيب في الأمر ثم أوضح إن هذا كان سابقا لوقته، فهو لا يستطيع أن يتخذ أية خطوة قد تبعد الكثيرين عن الثورة، فانصاعت درية لذلك، وبانتظار التغير الموعود أخذت تكتب مؤيدة للثورة في مجلتيها: "لقد بدأت مصر صفحة من أجمل صفحات تاريخها"[41]. ثم ذهبت في زيارة إلى بريطانيا حيث واصلت علاقاتها مع الجمعيات النسائية الغربية.

في آذار – مارس من عام ١٩٥٤ أعلن عن تشكيل لجنة دستورية لم يكن للنساء دور فيها فاندفعت درية شفيق إلى التمرد وانطلقت إلى العمل بالإبراق إلى جميع أعضاء المجلس وإلى كبار أعضاء الحكومة العسكرية وإلى شيخ الأزهر وإلى رجال الصحافة وغيرهم، ثم ذهبت إلى نقابة الصحفيين وأعلنت إضراباً عن الطعام "حتى الموت"[42] وانضم إليها حفنة من النساء في القاهرة، بينما قام عدد آخر من النساء بإعلان إضراب مماثل في الإسكندرية.

استمر الإضراب عن الطعام عشرة أيام وانتهى بأن وافق مندوب عن محمد نجيب على إعطاء درية شفيق عهدا مكتوبا أن يَضمَّن الدستور الجديد حقوق المرأة.

وكانت درية شفيق في ذلك الحين قد غدت شخصية عالمية واكتسبت شهرة هائلة. وقد سافرت بعد ذلك الحدث الخطير في جولة عالمية "من أجل الدعاية لأمتنا ولإعلاء سمعتها في كل مكان.. الرحلة جزء من الرسالة التي نذرت نفسي لها من أجل قضية المرأة المصرية.. لا يمكن لأي مجتمع أن يزدهر ونساؤه يرسفن في الأغلال"[43].

وكانت رحلتها العالمية – إلى فرنسا وبريطانيا ثم الولايات المتحدة واليابان، ثم الباكستان والهند (حيث اجتمعت مع نهرو لساعتين) – غاية في النجاح، إذ تركت انطباعا جيدا عن المرأة المصرية والعربية المعاصرة.

وخلال رحلتها وُضِعَ محمد نجيب قيد الإقامة الجبرية وتولى جمال عبد الناصر السلطة الكاملة. وامتلأ الجو بإيديولوجية مشبوبة بوحي من رؤيته لعالم عربي شامل موحد تحت قيادته، وأصبحت الوطنية ومقاومة الاستعمار شعاري العصر، يفيضان من على ضفاف النيل ليغمرا العالم العربي بأسره، وكان عبد الناصر أكثر القادة العرب جاذبية في ذلك العصر ولكنه كان يثبت حكمه في الداخل بقبضة من حديد.

وتحدت درية شفيق عبد الناصر!

وبسعيها المشبوب الدءُوب نحو هدفها العظيم وصلت إلى نقطة اللاعودة، نقطة لا يعرفها إلا من تفانوا فى سبيل قضية كبرى، ومع ذلك لم تستطع درية، كما يبدو لى، أن تدرك حقيقة التغير الذى كان يجرى حولها: الخوف والحقد المتصاعدان ضد الغرب المستعمر، والتمسك المتشدد بالإيديولوجية الجديدة، والرؤية الوليدة لانتصار باهر يمحو ما مضى من هزيمة وإذلال. وكان المصريون ومعهم الشعب العربى برمته يتحرقون لغسل هزيمتهم المهينة على أيدى الصهاينة ولمحو ذكرى حرب خاسرة. وبدا عبد الناصر، وهو يلوح فى الأفق قويا وكبيرا ويتكلم لغة يفهمها ويعشقها الملايين، الرجل الوحيد القادر على تحقيق تلك المعجزة. كما أن درية شفيق لم تفطن للكيفية التى تعمل بها الطبيعة البشرية وخصوصا فى مجتمع درج على الكبت لقرون طويلة تحت الحكم العثمانى وقبله، ولم يعرف من الحرية سوى القليل، كما تدرب على الحذر والاحتراس يلجأ إليهما حالما يداهمه أى خطر سياسى، ولكن هذا لم يجد أى صدى لديها، وتصرفت كأنها ثملة بمثلها الأعلى، *فهى مثلا ظنت أن باستطاعتها* تحقيقه وحدها بما لديها من جرأة وتصميم وفلسفة إنسانية متحررة.

وكان آخر عمل قامت به إضراب عن الطعام عام ١٩٥٧ حيث اعتصمت فى السفارة الهندية. ولكن هذا الإضراب انتهى بأن وضعها عبد الناصر قيد الإقامة الجبرية، وتخلى عنها أصدقاؤها ورفاقها من المصريين وأوقفت مجلتاها وتناقص دخلها، وأخيرا هجرها زوجها لتواجه مصيرها وحدها.

ولم يبقها على قيد الحياة حتى عام ١٩٧٥ سوى كتابتها للشعر ولمذكراتها، إضافة إلى ابنتيها وأحفادها. ولكن الاكتئاب أخذ منها مأخذه فى النهاية، فألقت بنفسها من شقتها لتلاقى حتفها، ثم يغمر ذكرها النسيان.

إن مصر والعالم العربى لم ينسيا نضال درية شفيق النشط فى سبيل تحرير المرأة وتحصيل حقوقها الإنسانية وحسب، بل إن النسيان شمل إنجازها الفنى وما كتبته من شعر بالفرنسية كذلك. فى بحثى الطويل عن أصحاب الموهبة الشعرية العربية فى القرن العشرين لم أعثر على اسمها قط، فقد أغفل ذكره ولم يحفظ للقادم من الأجيال.

ومع ذلك فعندما نقرأ شعرها الآن تأسرنا صوره وما يتألق فيه من روح شفافة خيرة.
لقد أحب شعرها ونشر لها صديقها بيير سيغير Pierre Seghers، الفرنسي المعروف بنشر شعر المقاومة حيث نشر لعدد كبير من مشاهير الشعراء من أمثال لويس أراجون وبول إلوار وبيير ريفيردى وبابلو نيرودا وفيديريكو جارثيا لوركا(٤٤).
يقول سيغير: إن في شعر درية شفيق وخصوصاً في مرحلته اللاحقة (ويعنى بذلك، كما تقول كاتبة سيرتها، مجموعتيها: Larmes d'Isis (دموع إيزيس) و Avec Dante Aux Enfers (مع دانته في الجحيم) متانة وصفاء ورصانة وقوة خفية، فهي شاعرة كبيرة: إنها شاعرة مصر العظيمة، والينبوع الأصيل العميق للغنائية الداخلية. إنها في مصاف كبار الشعراء(٤٥).

لماذا لم تحظ درية شفيق الشاعرة بالشهرة وطوى شعرها النسيان؟ هل كان ذلك لأنها جمعت الفكرى مع الجمالى، والتأملى مع العملى، والمكانة الوطنية مع الشهرة العالمية، واقتحام القيادة والنضال العام مع الجمال الشفاف والرشاقة الحق؟ هل كان ذلك ما أثار عداء المتعصبين من الرجال ومعه عداء النساء غير الناضجات ثقافيا وغير المستقرات عاطفيا؟ وهل يمكن أن تكون قبضة السلطة الغاشمة هي التي أخرست الألسنة، ومنعت أي اعتراف بحياتها وعملها؟

نازك الملائكة

في بداية الخمسينيات كانت نازك الملائكة - شاعرة العراق الأولى والناقدة والكاتبة الكبيرة - وهي لا تزال في التاسعة والعشرين من عمرها - قد أصبحت مرجعا في الشعر، تحظى بالاحترام وتتمتع بمعرفة واسعة. وعلى الرغم مما في تقويم مكانة نازك الأدبية وإنجازها الفني من أهمية، فإن هدفي الأول هنا هو أن أكشف عن جانب من إنجازها الفكرى خارج مجال الأدب المباشر، حيث قدمت تحليلا متعمقا لوضع المرأة العربية في أواسط القرن (والكثير من هذا الوضع لا يزال قائما حتى الآن على الرغم من كل ما تحقق من تقدم)، وأن أبين كيف تتجه المرأة الذكية، عندما تحظى بقسط وافر من المعرفة، إلى الاستقلالية في التفكير، وكيف تعتز بنفسها وبنات جنسها وتندفع لفضح المؤامرة العامة التي حيكت ضدهن في رفضها القاطع للمهانة التي أصابت المرأة على مر العصور.

بدأت نازك تسهم فى الدراسات النسوية فى أوائل الخمسينيات وكانت قد بدأت تحقق منزلتها الرفيعة فى المجالات الأدبية الأخرى. فخلال سنوات قليلة من نشوء مجلة الآداب الطليعية فى بيروت عام ١٩٥٣، أصبحت نازك من خلال صفحاتها ملكة الشعر ونقده غير المتوجة، وصار اسمها أسطورة، وشعرها مبعثاً للدهشة الدائمة بما فيه من أساليب التجديد والتطوير الجمالى. وفى أواخر الأربعينات كان لها ولبدر شاكر السياب من الجرأة ما دفعهما لبدء حركة غيرت مجرى الشعر العربى تغييرا جذريا، وأصبح شعرهما الطليعى الأساس المباشر لما تلا من تطوير. وبجرأة لا تفلح إلا إذا جاراها نبوغ كنبوغهما، حَرَّرت القصيدة العربية من القالب الشكلى الذى لازمها قروناً طويلة: التزام نظام القافية الواحدة والشطرين. وانضم إلى الحركة عدد من الشعراء الموهوبين، عرفوا "بالجيل الطليعى أو بالرواد"، وهو الجيل الذى اجترح تلك التغييرات المثيرة فى القصيدة العربية، بما تميز به من جرأة وثقة بالنفس ملهمتين، ومن بحث دءُوب وروح مغامرة وتحد للقداسة الكاذبة.

وقد كان نصيب نازك من هجوم المئات من محبى الشعر فى العراق أكبر مما ناله السياب لسببين، ربما كان أولهما لأنها هى التى كتبت عن التجربة وأشاعتها بثقة عالية وحيوية متوثبة، أما السبب الثانى فهو كونها امرأة، تجرأت أن تعبث بالصرح المقدس للشعر العربى الذى كان أغلبه ملك الرجال لزمن طويل، وأن تدخل عليه ما اعتبر فى ذلك الحين اضطرابا خطيرا.

وفى وقت لاحق، وصفت لى نازك عذاب الشهور الأولى التى تلت ظهور مجموعتها "شظايا ورماد" عام ١٩٤٩، وكانت قد نشرت فيها إحدى عشرة قصيدة من الشعر الحر التجريبى من اثنتين وثلاثين قصيدة، مع مقدمة شرحت فيها فنية الشعر الحر، معلنة عما اعتقدته خصائصه الفنية المحرَّرة. حدثتنى نازك نفسها عن الهاتف الذى لم ينقطع رنينه والإهانات والكلام الفج. ومما يشهد على شجاعتها وصبرها أنها استمرت فى كتابة شعرها التجريبى وفى شروحها النقدية فى مقالات طوال عن الشعر، تظهر فيه ألمعيتها ومعرفتها الواسعة.

لم يكن فى مطلع الخمسينيات من تصل إلى منزلة نازك التى عزز منها سعيها

لتغيير فنية الشعر العربى. وكانت فدوى طوقان (المولودة عام ١٩١٧) حينذاك تكتب قصائد الحب والكآبة بأسلوب يتسق مع ما يتوقع من شاعرة آنذاك، فكان شعرها مقبولاً لدى الرجال. أما ما حققته فدوى من إنجاز أصيل لم يلحظه أى من النقاد فيما أعلم، فإنه يكمن فى التغيير الملموس الذى أدخلته على نبرة القصيدة العربية، والصوت الأنثوى الخالص الحميم(٤٦) الذى خاطبت به عالمها الشخصى، والمرونة الحية الهادئة البارعة التى صاغت بها تراثا جديدا من شعر المرأة والتوصل بشكل طبيعى إلى الحقيقة العاطفية، تلك هى الخصائص التى تجاوزت بها فدوى الحواجز نحو نوع جديد من الخطاب الشعرى الأنثوى، وهو تغيير فى النبرة والنظرة اللتين ميزتا شعر الرجال. هذا بالتأكيد لم يكن فى طاقة من سبقها من الشاعرات.

بدأ اسما نازك وفدوى يشيعان معا فى أواسط الخمسينيات، ولكن فى الحقيقة، لم يكن ثمة تشابه بينهما. فشعر نازك الملائكة المتطور بما فيه من تجديد فائق فى الموضوع ونبرة واثقة قوية، وبنقدها الذى كشف عن معرفة واسعة ورؤية حذقة ونقاش فذ، ووقفتها الجريئة فى أوائل الخمسينيات من أجل حقوق المرأة وكيانها (كما سأبين لاحقاً) كان مختلفاً تماماً عن انطوائية فدوى السلبية آنذاك وعن انشغالها بعالم العاطفة والأحاسيس المتركز حول الذات قبل أن تبدأ بكتابة شعر المقاومة المؤثر فى مرحلة لاحقة. وقيادة نازك الجريئة فى فنية الشعر، وجديتها وثقتها الوطيدة بالنفس، كل تلك سمات ميزتها عن الكاتبات الأخريات اللواتى كن يعتمدن على رأى الرجال ويشعرن بالحاجة إليه. وحقيقة الأمر أنها كانت باستقلاليتها ومرجعيتها، تجسد النقيض التام لفكرة الرجل العربى عن المرأة، وكان صعودها إلى تلك النقطة المركزية فى قيادة الشعر ونقده خلال الخمسينيات أشبه بعاصفة مفاجئة لا مثيل لها على الإطلاق. لقد كانت نازك لغزا حير الشعراء والنقاد من الرجال الذين لم يستطيعوا فهم ذلك البروز المفاجئ للألمعية الأنثوية إلى نقطة لم تصلها أى امرأة فى تاريخ الأدب العربى من قبل.

ومع ذلك لم يكن لأحد أن يتوقع العاصفة التى تفجرت لدى صدور كتابها قضايا الشعر المعاصر عام ١٩٦٢، حيث أعطت نازك النقاد الفرصة لهجوم مركز بإعادتها

النظر فى حركة الشعر الحر، بما فى ذلك بعض الآراء المثيرة للجدل(٤٧). كانت نازك قد لاحظت التجارب الفاشلة العديدة فى كتابة الشعر الحر، وأدركت كيف بدأت تلك المغامرة تخرج عن حدود السيطرة. وبرغبة صادقة منها لإيقاف ما بدا لها تفلتا فوضويا، وضعت قواعد صارمة لتقنية الشعر الحر الذى نشأ أصلا نتيجة البحث عن الحرية الفنية. ولكنها، وهى المتفوقة فى تقنية الشعر، كان يجب أن تدرك أنه لا يبقى فى الفن سوى ما يستحق الحياة وأن جميع تلك الأمثلة الفاشلة لابد أن يكون مآلها إلى النسيان.

لم تنضم نازك – فيما أعلم – إلى أية حركة للتحرر النسوى، وخلافاً لدرية شفيق، كانت تميل إلى العزلة ولا تنسجم وسط الجماعة؛ ومع ذلك فإن معالجتها لوضع المرأة فى المجتمع ربما كانت أبلغ ما قيل عن حقوق المرأة حتى ذلك الوقت، فقد صاغت نقاشها بسلاسة وجرأة وحجة تستعصى على الرد. لم تكن نازك قط ممن ينساقون بسهولة لتبنى القضايا الرائجة، فقد اتخذت موقفها ذاك قبل شيوع قضية المرأة بوقت طويل وبحثتها بعمق فى محاضرتين مهمتين عامى ١٩٥٣ و١٩٥٤.

ألقت نازك محاضرتها الأولى فى الاتحاد النسائى فى بغداد عام ١٩٥٣ وكان عنوانها "المرأة بين الطرفين: السلبية والأخلاق". تقول نازك فيها: "تاريخ المرأة كان حتى هذه اللحظة تاريخاً سلبياً.. والواقع أن تاريخ العبودية الإنسانية لا يشتمل على صفحة أشد سواداً من هذه الصحفة، فنحن هنا إزاء حرمان تام من كل حق من حقوق الحياة. وقد فقدت المرأة تدريجيا كل ما تملك، حتى قيمتها الإنسانية"(٤٨). ثم توضح أن ذلك يظهر فى أشياء كثيرة نعتبرها من الأمور الطبيعية، من ذلك الفرق فى المرتبة بين صلة العمومة وصلة الخؤولة، إذ يجنح المجتمع إلى اعتبار العم أهم من الخال وهذا ما يدل بجلاء على أن الأب أهم من الأم، كما يظهر ذلك فى حقيقة أخرى هى أن المرأة المتزوجة ترتفع فى مكانتها عن العازبة وتتمتع بالمزيد من المزايا وتنال احترام الناس. ثم تتساءل نازك: "أفلا يدل ذلك على أن قيمة المرأة فى المجتمع ليست بشخصيتها وثقافتها وسلوكها، وإنما تأتيها هبة من زوجها؟.. فإذا كانت الشخصية تكتسب بمجرد الزواج فلا عجب فى أن يصبح العمل الوحيد الذى تسعى إليه هذه المسكينة هو الزواج"(٤٩).

ثـم تقـول: إن المـرأة لم تسـاعد نفسـها. فهـى عـلى سـبيل المـثال قـد لجـأت إلى "التغطـية النفسـية" كما يحصل عندما تحاول إقناع نفسها والآخرين بأن ما تفعله تلبية لأوامـر والدهـا أو شقيقها كارتدائها الحجاب مثلا إنما هو فى الحقيقة الأمر تريده هى نفسـها. تقول نازك: إن الرجل المعاصر يقف موقف المتآمر على حرية المرأة، فالعراقيل الـتى يضـعها فـى طـريقها، تنـبع من اعتقاده أن تحرر المرأة سيسلبه جانبا من حريته هو، ومن ثم فهو إن لم يعارض تحررها علانية فإنه يتخذ موقفا سلبياً فى الغالب. هذا مـا يعطـى لـلحرية مدلولين اثنين: أحدهما للرجال وآخر للنساء. ثم تضيف: "قَلّ فينا مـن يـريد أن يلتفـت إلى أن عـبودية المـرأة لابـد أن تقابـلها عـبودية مسـاوية فـى حياة الـرجل.. والحـق إنـه لـيس معقـولا ولامنطقـيا أن يعـيش هـذان الكائـنان معا ثم يكون أحدهما حرا تمام الحرية والآخر مستعبدا تمام الاستعباد"[٥٠].

ثـم تـثير نازك مسألة مهمة بقولها إن النساء قيدن بالتزامات أخلاقية لا تنطبق عـلى الـرجال. وهـذا مـا يعـنى علميا أن ثمة نظامين أخلاقيين، أحدهما نسائى والآخر ذكـورى، ومـن بـين هـذه الصـفات الأخلاقـية المـزدوجة المعـيار صفة الكرم "التى ينبل الـرجل بهـا ويـرتفع، (ولكـنها) حـين تصـل إلى المـرأة تصبح خلة مذمومة"[٥١] إن من المستحسـن فـى عرفنا أن تكون المرأة "بخيلة" أو "مقتصدة"، والأصل فى هذا الاعتبار أن الرجل يعتقد أن المال ماله هو وليس من حق المرأة أن تجود به. وثمة ناحية أخرى غير واضـحة المعـالم هـى "الحـداد"، فالمفـروض فى النساء (عند حدوث وفاة فى الأسرة) أن يلـزمن البيت وأن يرتدين ثيابا سوداء لمدة طويلة ولا يمارسن أى نوع من أنواع التسلية، بينما يستطيع الرجال الخروج حال انتهاء مدة العزاء طلبا للسلوان كيفما يشاءُون[٥٢].

ولكن أشد أنواع الحرمان الذى تعانى منه النساء فى رأى نازك هو حرمانهن من حرية الاختيار أو الإرادة وهنا تعرض نقاشاً رائعا، فتقول:

"والحـق إن أغلـب الأحكـام قـد دأبـت عـلى تـناول النـتائج بمعزل عن الأسباب فدرسـت سـلوك المـرأة بمعـزل عـن الإلزامات الفادحة التى تقيدها، وبحثت عن الأخـلاق فى حياة مخلوقة لا حرية لها من أى نوع، وتطلبت الشخصية حيث لا توجـد إرادة، والتمسـت حاضـرا حيث لا يوجد ماض ولا تاريخ.. فلا أخلاق من

دون حرية كاملة فى السلوك، ولا شخصية من دون أخلاق رصينة تدرك ذاتها، ولا إنتاج فى أى حقل من دون شخصية كاملة العمق واسعة الجوانب، نفاذة، تشخص ما تريد. وهذا لأن الحرية هى التى تنتج الأخلاق، والأخلاق هى التى تنتج الشخصية، والشخصية هى التى تنتج الفن والفكر والإنسانية"[٥٣].

فى محاضرتها الثانية بعنوان "التجزيئية فى المجتمع العربى"[٥٤] تبحث نازك فى علل المجتمع العربى المعاصر بصورة عامة ثم تنتقل إلى الحديث عن وضع المرأة فى مجتمع مجزأ ومقسم إلى صنفين من البشر: رجال ونساء. وترى نازك أن التجزيئية فى المجتمع هى العلة الأساسية التى ينشأ عنها الكثير من الظواهر السلبية الأخرى. وهى على حق فى مقتها عادة الحديث عن "المرأة" بوصفها قضية بين قضايا أخرى سياسية واجتماعية وأدبية، وكأن تلك القضايا جميعا تهم الرجال وحدهم. كما تذكر أن الدوريات والإذاعات تقدم زوايا خاصة بالنساء تكون عادة تافهة ومحدودة الأفق ولا تهتم إلا بموضوعات مثل الأزياء وتسلية الضيوف وشئون المنزل وأشياء سطحية أخرى، "مما لا تخلو منه حياة إنسان دون أن يكون عنصراً هاماً تقوم عليه الحياة"[٥٥].

ثم تضيف نازك إن هذه التجزيئية تؤدى إلى تقسيم العمل بين الرجل والمرأة على أساس الجنس وليس الكفايات والميول الطبيعية. فما دامت المرأة امرأة فإنها ملزمة أن تقصر نشاطها على العمل المنزلى بغض النظر عن مواهبها الفطرية واتجاهاتها. وقد أدى تقسيم العمل هذا إلى مشاكل عاطفية واجتماعية عميقة تنعكس فى سلوك المرأة وشخصيتها. ذلك أن العمل المنزلى لا يستنفد من طاقة المرأة العقلية والنفسية سوى جزء يسير، وذلك لا يعد تبذيرا غير مبرر وحسب، بل إنه كذلك خطر على كيان المرأة، للتفاوت الذى يسببه فى مستوياتها الوظيفية[٥٦].

ثم تضيف نازك القول: إن ثمة عواقب أخرى نجمت عن هذا التقسيم، أولاها أن قوى النساء العقلية أصيبت بالركود. "فالنشاط الذهنى.. نادر بين نسائنا المعاصرات حتى يكاد الرجل المتوسط يعده شذوذاً حين يظهر". ويعيق هذا الركود الذهنى النمو الصحى لقوى المرأة العاطفية، ذلك أن:

"العاطفة ليست منعزلة عن الفكر لتنمو منعزلة عنه، وذلك لأنه يديرها كما

يدير الجسم كله. ومعنى هذا أن المرأة إن كانت لا تملك ذهناً مرناً نامياً، فلا مجال لأن تملك مشاعر متكاملة فالتفكير والشعور ينموان معا وحين يتوقف أحدهما ويشل يتعرض الآخر للتجربة نفسها.. إن العاطفة ليست كمية ثابتة تمنحها الطبيعة للفرد، وإنما هي كتلة تنتظر النمو والاتساع والنضج.. أين هذا الاكتمال الشعورى فى حياة المرأة؟.. كل ما هنالك أنها عاطفية.. وهذا هو المستوى الذى تفرضه عليها ظروفها الاجتماعية الصعبة.. قد جعلها دون قصد تتوقف عن النمو الشعورى وهكذا باتت ضيقة حتى فى نطاق الأمومة التى تستحيل إلى عائق يعرقل استقلال الأطفال العاطفى ويصيبهم باختلال نفسى مزمن بدلا من أن تكون ينبوع توجيه حنون وإرشاد مبدع"[٥٧].

وتضيف نازك: إن هذا النقص فى تربية المرأة النفسية ملموس فى بعض المظاهر الأخلاقية التى تتصف بها ويحسبها أكثرنا طبيعة فيها، ومن أمثلة ذلك الحسد والغرور والعناد والتردد والخوف وسوء الظن.. وكلها سمات تسم المرأة فى العالم العربى، كما أنها نتيجة لتوقف النمو النفسى عند المرأة[٥٨].

ثم تبين نازك أن ثمة نتيجة أخرى نجمت عن تقسيم العمل بين الجنسين، فتقول: "إن المرأة قد فقدت ثقتها بقدراتها العقلية والنفسية نتيجة لاستمرارها فى أداء الأعمال اليدوية البسيطة"[٥٩]. ويحد هذا العمل من قابليات المرأة بطبيعة الحال، كما أنه أدى تدريجيا إلى هبوط قيمتها فى أعين الرجال، ثم تعقد الموقف ففقدت ثقتها بنفسها.. فلابد لنا أن ندرس موضوع العمل دراسة "جدية".. لأن التوزيع الحالى يحدث تأزماً اجتماعياً مستمراً[٦٠].

وتواصل نازك فى محاضرة ثالثة انتقادها لموقف المرأة العربية إزاء نفسها وإزاء الحياة:

"لقد تركت الشخصيات النسوية فى كتاب ألف ليلة وليلة نموذجاً سيّئاً للمرأة العربية، هو نموذج الجارية التى تعيش بغرائزها، وعليها أن تكون جميلة وأن تسلى الرجل تسلية سطحية عابرة.. وهذا النموذج ما زال المتحكم فى حياة المرأة العربية لم يغيره خروجها إلى الحياة العامة قطعاً، وكل ما تغير فى المرأة

أقوالهـا. فقـد بتـنا نسـمعها تـتحدث عـن دور اجـتماعى عظيم تؤديه، وخوض لمختلف مجـالات العمـل والبـناء، وتحـرر مـن عـبودية القرون المظلمة. غير أن صـميم حـياة المرأة يكـذب هـذا أو يـبطل أثره. إن فى وجودها تجزيئية واضحة تفرق بين القول والعمل، بين النية والتطبيق، بين الفكر والحياة.. وبقيت أشبه بدمية مثلها الأعلى الأناقة المسرفة"[٦١].

وعلينا أن نتذكر الآن – وقد طغت الحركة النسوية على العالم بما فى ذلك العالم العـربى ومـلأت الكـون نقاشاً وتحديـاً – أن نازك كانت تتكلم فى بداية الخمسينيات، ومع ذلك لم يحدث أن ناقش هذه المسألة أى كاتب فى العالم العربى بمثل هذه الألمعية.

ويتضـح من هذه المناقشات أن نازك كانت تتكلم فى أوائل الخمسينيات من زاويـة علمانـية بحـتة، وقـد ذكـرت لى بنفسـها – حيـنما كنت ألقاها فى زياراتى إلى الكويت خـلال الثمانينـيات – أنهـا لم تكـن مؤمـنة فى بداية مسيرتـها، ولكنـها رأت النور فى فـترة لاحقـة. عـلى كـل حال، بدأت فى أواخر الستينات علائم تَقوَى جديدةً تطفو على السطح، فى شِعْرِها أولاً، ثم فى ملابسها. ترى هل كان ذلك الورع الدينى الذى نراه فى بعـض قصائدها هو ملاذها من الصدمة والألم اللذين مرت بهما عندما هاجم بعض النقاد كـتابها الـنقدى فـى بداية الستينيات بتلك المرارة التى وصفتها فيما سبق؟ لقد هاجمها أولـئك الـنقاد لاخـتلافهم مـع أفكارها حول الشعر هجوماً لم يكونوا ليشنوه ضد أى من زملائهـم الـرجال وعـلى الأخص من له مثل ذلك الماضى من الزعامة الطليعية الناجحة. لـيس ثمـة عيـب فـى أن يخـتلف الـناس، ولكن العيب كل العيب فى الفظاظة والتجنى والخشـونة وفـى الحمـلات المدويـة الـتى يستسهل الرجال، حتى "المفكرون" منهم، أن يشـنوها ضد النساء. لقد حمل عليها النقاد حملة عنيفة ناسين ما كان لها من دور سباق ومـن أصـالة ورهافـة وألمعـية مـيزت معظم ما كتبته من نقد، وغافلين كذلك عن خاصية عظـيمة راسـخة فى إنتاجها، ستظل على الدوام شاهداً على صلابتها الفكرية، وهى أن أفكارهـا كانـت مـن صـنعها هـى، ولـو أن مـرد بعـض ذلـك لقـراءاتها الواسعة فى كلا الثقافـتين العربـية والإنجلـيزية، إلا أنهـا فـى الـنهاية تـبقى أفكارهـا هى، وحصيلة إبداعهـا وألمعيـتها هى، فلم تكن نازك قط من المقلدين أو صدى لنقاد غربيين آخرين كما هو حال الكثيرين من نقادنا.

ولسبب يستعصى على الفهم تأثر وضع نازك سلبياً بعد ذلك وخصوصاً عندما بدأت توغل فى نزعتها المحافظة. وإنه لمن المروع أن ترى كيف سارع العالم الطليعى، وهى التى احتلت مركز الزعامة والتوجيه فيه قبل أقل من عقد من الزمان، كيف سارع هذا العالم إلى تجاهل إنتاجها، ومن المروع كذلك ما نجده من قصر النظر وضيق الأفق فى نقدنا العربى المعاصر. وعصى على التصديق، مثلاً، أن تلك القصائد التى كانت نازك تنشرها تباعاً فى الآداب فتثير الدهشة والحبور، وتبعث متعة جمالية رفيعة ونشوة شعرية حقيقية لدى معاصريها (وأنا من بينهم)، أن تلك القصائد قد تم تجاهلها وإغفالها لأنها ليست بالأسلوب الذى يسيطر على الشعر فى العالم العربى اليوم. كيف يمكن أن يفقد الفن الحقيقى قيمته؟ كيف يمكن للإبداع الفنى السامق أن يتقهقر، ويفقد مكانته فتصبح الإبداعات الحاضرة دون تاريخ ودون سابقة؟ وكيف يمكن لناقد يحترم نفسه أن يتجاهل ما كان فيما مضى تجربة شعرية متفوقة لمجرد وجود تجارب جديدة؟ ما أضيق أفقنا النقدى! لقد شاهد عصرنا كثيرين من الشعراء الأدنى مستوى بكثير يُستقبلون استقبال كبار الشعراء لا لشىء إلا لأنهم تعاطوا الشعر السياسى وأطلقوا الشعارات الجماعية. وفى هذا العصر المناصر للمرأة حيث دخل المعركة النسائية رجال ونساء معاً، البعض منهم لما يعود عليهم تبنى القضايا الشائعة من منفعة، كيف يمكن لهذا العصر أن يغفل ما كتبته نازك فى بداية الخمسينات دفاعاً عن حقوق المرأة واستقلاليتها، بدل أن تكون كتاباتها موضع دراسة وتمثُّل لجميع الباحثين فى العالم العربى؟

أنا لا أقول: إن نازك وقعت كلياً فى مطاوى النسيان، فقد كتب عنها وعن حياتها عدد لا بأس به من الكتب، ولكن إنتاجها الإبداعى الحقيقى مازال ينتظر أن تُقَّوم بكل ما فيه من أصالة فنية وتجديد مبدع، وهذا ينطبق كذلك على دورها الحاسم فى تاريخ الشعر العربى، وهو شعر له من الرسوخ ما جعل أية محاولة لتغييره بصورة جذرية، يعتبر تعدياً صارخاً على صرحه شبه المقدس. ومع ذلك فإننا نرى أن كثيراً من الشعراء والنقاد ممن ليسوا نداً لها سواء فى حقل الإبداع أو فى مجال الأفكار، يحظون دوماً بالتقدير والثناء لأسباب تقع عادة خارج مجال الفن أو المعرفة - كالسياسة

والصداقة والإيديولوجية والفئوية والإقليمية والمصلحة الشخصية أو، وهذه ظاهرة مرعبة فى العقدين الأخيرين، لأنهم يشرفون على باب من أبواب الصحافة! وكثيراً ما نرى شعر هؤلاء يناقش من على المنابر الشعرية فى المؤتمرات الأدبية داخل العالم العربى وخارجه، وتكتب عنه الصحافة باستمرار، ويدبِّج لهم شهيرو الشعراء والنقاد مقدمات دواوينهم، بينما لم يمنح أى من ذلك للشاعرة التى وضعت، بما كان لديها من ذكاء واعتزاز بالنفس، أسس الاستقلالية وتكامل الشخصية لتسترشد بها النساء العربيات، كما كانت هى التى صاغت الثورة الشعرية بما كان لديها من جرأة لا سابق لها ورؤية لا ينافسها فيها أحد، فغيرت الشعر العربى فى زمانها ولجميع الأزمنة المقبلة.

الهوامش

١- دعيت إلى افتتاح معرض الكتاب الأول للنساء العربيات في القاهرة في ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥. وأثار دهشتي وسروري معا ذلك العدد الهائل من الكتب في شتى المواضيع والعلوم لكاتبات عربيات من جميع أنحاء العالم العربي بما في ذلك منطقة الخليج.

٢- من الضروري أن نؤكد هنا أن الشعر، لكونه أكثر الفنون الأدبية حميمية، كان وسيلة التعبير الأدبي الرئيسة المتاحة للنساء في تلك الأزمنة البعيدة. أما الأجناس الأدبية الأخرى فقد كانت شفوية في ذلك الوقت، فعلى النقيض من الاعتقاد السائد، لم يكن ثمة عوز في الحكايات الشفوية حتى في أيام الجاهلية أي قبل القرن السابع الميلادي. ولكن معظم تلك القصص كانت تصاغ بقالب بطولي، كما هو الحال في شعر الحماسة، كما تركزت حول الأعمال البطولية ومآثر الحروب وضمت صورا خيالية خارقة، فكانت قصصا تستهوي جامعي الدواوين ورواة الأشعار والحكايات. ولكن لابد أنه وجدت الكثيرات ممن كن يقصصن القصص على أطفالهن وعلى غيرهن من النساء. غير أن هذه القصص لم تدون – فيما نعلم – ربما لأن العمل البطولي لم يكن الينبوع الذي تستقي منه، أو لأنها لم تتوجه بالخطاب إلى جمهور عام خارج نطاق الأسرة والجيران.

٣- كان فن القص العربي ما يزال تجريبيا إلى حد كبير وغير واثق الخطى في العقود الأولى من القرن العشرين. ولكن الرواية بوصفها جنسا أدبيا جادا ومهما توطدت في منتصف القرن. ويرجع الفضل في ذلك إلى بعض المجربين من الكتاب، من مصر بصورة خاصة وإلى نبوغ نجيب محفوظ الذي كان عمادها الأول. ففي عام ١٩٥١ كان محفوظ قد أصدر ثماني روايات رسخ فيها هذا الجنس الأدبي تدريجيا في العربية، ولكن صدور ثلاثيته المشهورة كان نقطة التحول في الرواية العربية المعاصرة، فهي رواية طويلة متشعبة من ٣٠٠ ألف كلمة، تدور حول حياة أسرة مصرية، في ثلاثة أجزاء (بين القصرين، وقصر الشوق، والسكرية ١٩٥٦ –

١٩٥٧). وقد شكل إنتاج محفوظ جسرا متينا عبر من خلاله الروائيون العرب إلى آفاق جديدة في الحداثة والجرأة والبراعة الروائية. وهكذا ترسخت الرواية واجتذبت أتباعا كثرا من الرجال والنساء.

٤- نشأت كغيرى أدعو مي زيادة باسم "مي"، وسأشير إليها هكذا في هذه المقالة، متجنبة التسمية الرسمية "زيادة"، كما سأشير بالاسم الأول، في أغلب الأحيان، إلى غيرها من الكاتبات كما هي العادة في العربية.

٥- كثيرا ما حاول بعض الكتاب أن ينحوا باللائمة على الإسلام في المعركة المعاصرة من أجل حرية المرأة المسلمة وحقوقها، ولكن سابقة سكينة تنبئنا عن الإسلام وعن احترامه للنساء وإيمانه بهن وبكيانهن الشخصي أكثر من جميع ما وضعه المتعصبون من القضاة في القرن الثالث من شرائع قمعت حرية المرأة.

٦- انظر: قصيدة صبرى "لواء الحسن" في ديوان إسماعيل صبرى، تحرير أحمد الزين، القاهرة ١٩٣٨، ص ص١٠٧ - ١٠٩.

٧- اتهمها ابن عم لها بالجنون كي يضع يده على ميراثها وأودعها مستشفى الأمراض العقلية على الرغم من محاولة الكثيرين إنقاذها من قبضته، وبقيت هناك إلى أن وافاها الأجل.

٨- من كتابها الصحائف، طبعة جديدة، ١٩٧٥، ص١٤٠.

٩- ألقت مي في محاضرتها "المرأة والتمدن" في النادى الشرقى في القاهرة في ٢٣ نيسان/ ابريل ١٩١٤. انظر المؤلفات الكاملة، تحرير سلمى الحفار الكزبرى، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٧ - ٣٦. الإحالة السابقة من ص٢٩. ألقت مي تلك المحاضرة على جمهور كبير من أعضاء النادى بحضور زوجاتهم وبناتهم.

١٠- نفسه، ص٣٣.

١١- نفسه، ص ص٣٠ - ٣١.

١٢- نفسه، ص٢٣١.

١٣- نفسه، ص٣٦.

١٤- حالما شعرت النساء المصريات بوجود وضع مختلف لجنسهن في مكان آخر من

العـالم أبديـن اسـتعدادا وتشـوقا إلى الحرية والمساواة. وقد حدثت قصة طريفة عام ١٧٩٩ خـلال الاحـتلال الفرنسـي لمصر، إذ تزوج ضابط فرنسي اسمه "مينو" امرأة مصـرية مـن بلـدة رشـيد (بعـد أن اعتنق الإسلام) وعاملها كما لو كانت فرنسية، فكـان يقدم لها ذراعه لتستند عليه عند دخولهما غرفة الطعام، ويتخير لها أفضل الطعام على المائدة، ويلتقط لها "منديل السفرة" إذا سقط منها. وقصت الزوجة ذلك عـلى صـديقاتها عـندما اجـتمعن فـي حمـام عـام في المدينة، فأحيت لديهن الأمل بإمكـان تغـيير وضـعهن وعاداتهن. فقدمن التماسا إلى "السلطان الأعلى" بونابارت يطلـبن فـيه "أن يجعـل أزواجهـن يعـاملونهن كمـا يعـامل ذلـك الضـابط الفرنسي زوجـته مـن رشـيد"، هـذا مـا ذكره ب. كلوت بك B. Clot Bek في كتابه: A Ganaral Look on Egypt (نظـرة عامـة على مصر) الترجمة العربية لمحمد مسـعود، القاهـرة، ١٩٢١، وأخـذت هـنا عـن إجـلال خليفة في كتابها: الحركة النسائية الحديثة، قصة المرأة العربية على أرض مصر، القاهرة، ١٩٧٣، ص١٦.

١٥- نفسه، ص ص٢٧ - ٢٨. انظر كذلك كتابه، المرأة الجديدة، القاهرة، ١٩١١.

١٦- محمد عزت دروزة، مذكرات محمد عزت دروزة، بيروت، ١٩٩٣، ص ص٤٦٠ - ٤٦٢، يشكل هذا الكتاب سجلا ثرا للحركة العربية والقضية الفلسطينية.

١٧- انظـر: إجـلال خلـيفة، مصـدر سـابق، ص١٧٣. فـي مؤتمـر حول الأدب العربي الحديـث عقـد فـي رومـا فـي تشـرين الأول/ أكـتوبر ١٩٦١، تحدثـت عائشة عبد الـرحمن عـن النسـاء في هذا الأدب فجعلت اندفاع ليلى البعلبكي الثوري لتحرير النسـاء هدفـا لهجومهـا، تلقـت ردودا صـاخبة من المؤتمرين الحاضرين من أمثال الكاتـب المسـرحي الجزائـري كاتـب ياسـين. أنظـر محاضـرتها فـي كـتاب الأدب العـربي المعاصـر، تحريـر توفـيق صـايغ، بـاريس، ١٩٦٢. ومـن المفـيد النظر في المحاضـرة كـلها فهـي تمـثل مفهـوم عائشة عبد الرحمن للقضايا النسوية ومفهوم الكـثيرين غيرهـا فـي ذلـك الوقـت. انظـر كذلـك الـرد الشديد من سلمى الخضراء الجيوسي، التي انبرت للتعقيب عليها.

١٨- مـن الطـريف أن كـثيرا مـن الكـتاب خـلال تلـك الفـترة (العقـود الأولى مـن القرن

العشرين) كانوا يطلقون اسم الشرق على العالم العربي والإسلامي، والشرقي والشرقية على الرجل والمرأة العربيين.

١٩- السفور والحجاب، بيروت، ١٩٢٨، لا توجد أرقام للصفحات في هذه المقدمة القصيرة في مفتتح الكتاب.

٢٠- نفسه، ص٥٥. انظر كذلك فصلها الطويل الذي يشكل القسم الثاني حول "الأدلة العقلية"، ص ص١٠٧ - ١٠٩، وفصلها الآخر الطويل كذلك، أي القسم الثالث حول "الأدلة الدينية"، ص ص١٧٩ - ٢٧٣.

٢١- الفتاة والشيوخ، في ثلاثة أجزاء، بيروت، ١٩٢٩، الجزء الأول، ص ص١٠٢ - ١٠٣.

٢٢- نفسه، ص١٠٣.

٢٣- نفسه.

٢٤- نفسه، ص١٠٣.

٢٥- نفسه، ص ص١٠٤ - ١٠٦.

٢٦- نفسه، ص٥٣،

٢٧- نفسه، ص١٠، وقد أشارت في نفس الصفحة إلى السيدة عائشة زوجة الرسول(ص)، وذكرت حديثا نبويا يقول "خذوا نصف دينكم من هذه الحميراء". انظر السفور والحجاب لنظيرة زين الدين، ص٦٣. ومن المعروف كذلك أنه عهد إلى حفصة زوجة الرسول (ص) وابنة عمر ثاني الخلفاء الراشدين بحفظ صحف القرآن الأولى التي جمعها فيما بعد عثمان، ثالث الخلفاء الراشدين. وقد كانت زوجات الرسول(ص)، دون شك، مصدرا رئيسا للكثير من أحاديثه وسننه. انظر: محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، وحظهن من الإصلاح المحمدي العام، القاهرة، ١٣٥١هـ (١٩٣٢). أنظر ص٥٣ للاطلاع على سعة علم عائشة بهذه الأحاديث والسنن، وص٦٢ عن أجل أم سلمة والجويرية، وص٦٤ من أجل أم حبيبة وميمونة.

٢٨- لقد أفدت من مصدرين آخرين: الأول: سيرة قصيرة لنظيرة زين الدين كتبتها

ناديا نويهض، بعنوان: نظيرة زين الدين، ونشرتها فى مجلة الضحى، بيروت، أيار/ مايو ١٩٦٨، وقد تفضلت الكاتبة بإرسالها إلى. والمصدر الثانى تقويم غير منشور لنورى جراح، وهو صحافي من نشطاء الحركة النسوية ومحرر مجلة الكاتبة الطليعية المخصصة لقضايا المرأة وتصدر فى لندن.لكليهما جزيل الشكر.

٢٩- هى سنثيا نلسون وهى أستاذة علم الأنثروبولوجيا فى الجامعة الأميركية فى القاهرة، وهى من محبى الشعر، وباحثة تتمتع بشفافية ورؤية واضحتين. وقد أمضت سنوات فى البحث والكتابة عن سيرة درية شفيق.

٣٠- سينثيا نلسون، ص ١٣٤ من كلمة العدد، لافام نوفل (المـــرأة الجديـــدة)، فى
Doria Shafik, Egyptian Feminist,Gainsville, U.S.A, 1996, P274
كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٧.

٣١- نلسون، مصدر سابق، ص١٣٥.

٣٢- نفسه.

٣٣- نفسه.

٣٤- نفســه، ص١٣٦، من افتتاحيتها، "الرابطة بين الحضارات"، فى لافام نوفل، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٩.

٣٥- نفسه.

٣٦- نفسه، ص١٤٠.

٣٧- نفسه، ص١٤٢.

٣٨- نفسه، ص١٤٧.

٣٩- نفسه، ص١٤٨. نفسه، ص١٤٧ - ١٤٨. أنظر أيضا ص١٥٣ حول أفكار أخرى عن الإسلام والمرأة.

٤٠- نفسه، ص١٥٣.

٤١- نفسه، ص١٨٧، من افتتاحيتها فى بنت النيل، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٤.

٤٢- نفسه، ص١٩٧.

٤٣- نفسه، ص٢١٤، من افتتاحيتها فى بنت النيل، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٤.

٤٤- كان بيير سيغير موضع احترام كبير فى فرنسا، وقد قيل عنه عند وفاته عام

١٩٨٧: "لقد فقد الشعر أكثر محبيه حماسة، وأشد المدافعين عنه نشاطا". نفسه، ص١٥٩.

٤٥- نفسه، ص ص١٥٩ - ١٦١. وقد كان اكتشاف سنثيا نلسون لشعر درية شفيق هو ما دفعها إلى كتابة هذه السيرة انظر: مقدمتها XIII (١٣).

٤٦- تميز الشعر العربى بسبب انشغاله بموضوع الحماسة وخصائص الحروب، بنبرة عالية قوية - كما بينت سابقا - ظلت تميز شعر الرجال حتى عصرنا الحاضر، وخاصة الشعر السياسى الذى يشكل جزءا كبيرا من حصيلة الشعر المعاصر. وقد عزز من هذه الخاصية عقد المهرجانات الشعرية المنتظمة فى العالم العربى حيث يكتب الشاعر لجماهير كبيرة.

٤٧- حول هذا انظر كتابى، الاتجاهات والحركات فى الشعر العربى الحديث، لايدن، ١٩٧٧، الجزء الثانى، ص٦٠٧، والهامش رقم ٥، ص٨٠٤.

٤٨- التجزيئية فى المجتمع العربى، بيروت، ١٩٧٤، ص٣٣.

٤٩- نفسه.

٥٠- نفسه، ص ص٣٢ - ٣٣.

٥١- نفسه، ص٣٦.

٥٢- نفسه ص ص٣٧ - ٣٨.

٥٣- نفسه، ص٤٠٠.

٥٤- مصدر سابق، ص ص١١- ٣٠.

٥٥- نفسه، ص٢٣.

٥٦- نفسه، ص٢٦.

٥٧- نفسه، ص ص٢٤ - ٢٥.

٥٨- نفسه، ص٢٥.

٥٩- نفسه،٢٦.

٦٠- نفسه، ص٢٧.

٦١- "مآخذ اجتماعية على حياة المرأة العربية"، ١٩٦٨، فى التجزيئية فى المجتمع العربى، ص٤٨.

صحة المرأة والسياسة

سلمى جلال

مقدمة

نادى قاسم أمين فى كتاب "المرأة الجديدة" (١٩٠٠) بعمل المرأة فى مهنة التدريس والطب . ماذا كان وضع الصحة فى القرن السابق؟ وماذا أصبح عليه الآن؟

كانت مصر فى القرن السابق تفتقر إلى طبيبات يقمن بالكشف وعلاج المرضى من النساء؛ حيث إن التقاليد لا تسمح لرجل غريب برؤية نساء.

صحة المرأة جزء لا يتجزأ من تطور المرأة، يتأثر بالتعليم والأحوال الاقتصادية والاجتماعية والبيئية وغير ذلك، ويؤثر فيها.

الصحة كما عرفتها منظمة الصحة العالمية "هى حالة من اكتمال السلامة بدنيا وعقليا واجتماعيا، لا مجرد انعدام المرض أو العجز".

كيف كان الاهتمام بالصحة فى مصر فى القرن التاسع عشر؟ فى أى إطار تم تطوير الأحوال الصحية للمرأة؟ هل فى إطار انتشار أم فى إطار تفاعل؟

١- صحة المرأة فى القرن التاسع عشر

اهتمام محمد على الكبير بالصحة

أراد محمد على عند توليه الحكم عام ١٨٠٥ أن ينشئ دولة كبرى، وأن يستقل عن الدولة العثمانية، فقرر إنشاء جيش قوى من المصريين، وأن يكون لمصر مكانة اقتصادية فى العالم، فاستقدم العلماء من البلاد الأوروبية، وأرسل بعثات من شباب مصر إلى الخارج.

قرر محمد على عام ١٨٢٠ إنشاء "مجلس صحى"، للمحافظة على جيوشه من الأوبئة والأمراض المنتشرة، كما استدعى الأطباء الأجانب لتنظيم الإدارة الصحية، وعين مفتشا للصحة لكل بلدية. وفى عام ١٨٢٥ أنشأ إدارة الخدمات الطبية فى الجيش والبحرية.

- **الاقتصاد والأوبئة**

كانت الأوبئة فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تهدد صحة المصريين بل والعالم كله. فى عام ١٨٣١ تفشت الكوليرا فى مصر (ثم فى أعوام ١٨٥٦، ١٨٦٣، ١٨٦٥، ١٨٨١، ١٨٩٩، ١٩٤٧) كما تفشى الطاعون ١٨٣٥ (وعام ١٨٩٤). فى عام ١٨٣٦ أنشأ "محمد على" الحجر الصحى لمنع دخول الأمراض بالإسكندرية . كان هذا الإجراء أحد المتطلبات للتعامل الاقتصادى بين مصر والبلاد الأخرى.

- **بداية الاهتمام بصحة المرأة**

تفهم محمد على وكلوت بك ارتباط صحة الرجل بصحة المرأة وصحة الاثنين معا بقوة الجيش، وهذا جعلهما يهتمان بصحة المرأة، وفى النصف الأول من القرن التاسع عشر، أثناء تجنيد الشباب لخدمة الجيش، تبين أنهم غير لائقين صحيا، كما أن الأمراض منتشرة بينهم. واستقدم كلوت بك من فرنسا عام ١٩٢٥ للارتقاء بالصحة، وفى العام نفسه أنشئت مدرسة الطب "بأبى زعبل" التى أصبحت فيما بعد القصر العينى، بهدف تخريج أطباء مصريين للرعاية الصحية.

كان للجيش فضل فى الرعاية الصحية للمجندين، وكان أيضا مسببا للأمراض، فانتقال آلاف من المجندين من مكان إلى آخر، وتركهم لزوجاتهم وأمهاتهم وبناتهم وأولادهم بدون مورد رزق، معرضين للمجاعة، جعل بعض الزوجات يتاجرن بأنفسهن لوقاية أولادهن من الجوع، والبعض الآخر كان يتبع أزواجه أينما انتقل الجيش، كما أن تنقلات ونزول الجيش بالمدن المختلفة قد ساعد أيضا على سرعة انتشار الأمراض التناسلية، وبخاصة الزهرى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. ومن أجل تقدم الصحة فى مصر، وللتحكم فى الأمراض المعدية المتفشية مثل الجدرى والأمراض التناسلية، طالب كلوت بك بضرورة الاهتمام بصحة المرأة. وحيث إن التقاليد لا تسمح للطبيب بوصفه رجلاً بالكشف على النساء، فقد فشل الأطباء فى الكشف وعلاج النساء لرفض رجالهن ذلك مما تسبب فى وفاتهن.

كان لزاما إنشاء مدرسة المولدات عام ١٨٣٢. وكان لزاما أيضاً إنشاء مستشفيات لعلاج الأمراض التناسلية.

- **مدرسة المولدات**

أنشأ محمد على الكبير سنة ١٨٣٢ مدرسة المولدات. لم تفلح محاولات ترغيب أو ترهيب جنوده والفلاحين بإلحاق بناتهم بهذه المدرسة، بل إن بعضهم فضل تلقى العقاب بدلا من إرسال ابنته إلى أى مدرسة، كان الاعتقاد سائدا أن "تعليم الفتاة من عمل الشيطان". فى البداية تم إلحاق صغار الجوارى والأغوات بمدرسة المولدات، إلا أن الأغوات لم يجدوا قبولا من النساء بالكشف عليهن.

استقدم كلوت بك مدرسات من فرنسا لتعليم البنات، ونجحت فيما بعد مدرسة المولدات بعد إلحاق الجوارى وساقطات القيد والمريضات اللاتى شفين وتركهن أهلهن بالمستشفيات.

كان من الضرورى تعليم البنات القراءة والكتابة قبل البدء فى الدراسة . وقد زاد الإقبال بعد أن تم تزويج الخريجات من الأطباء خريجى الطب، وإعطائهن مسكنا، و"أغا وحمارا" لزوم ممارسة العمل، وبمنحن رتبة ومرتبات مجزية. فارتفعت مكانتهن الاجتماعية.

طالب كلوت بك بضرورة وجود مدرسة لتعليم البنات، وتم فعلا عمل مدرسة الإرسالية الإنجليكانية عام ١٨٣٥.

- **رائدات المولدات والطبيبات**

أول كاتبة فى الصحف المصرية هى المولدة "جليلة تمرهان"، أول مصرية كتبت فى مجلة "يعسوب الطب" ١٨٦٥ مقالات للتوعية الصحية.

كانت بعض قيادات الحركات النسائية عام ١٩١٩ من المجال الصحى؛ مثل "لبيبة أحمد" والمولدة "صفية".

كانت خديجة خليل (١٩٢١) ثم أنيسة حبيقة (١٩٢٥) من أوائل الطبيبات المصريات. التحقت خديجة خليل عام ١٩١٨ بكلية الطب، وعينت بعد تخرجها بمركز سنورس، ثم طلبت نقلها إلى طهطا – مسقط رأسها – وعينت بمستشفى الملك فؤاد.

عادت إلى مصر عام ١٩٣٠ أول بعثة من النساء، من ضمنهن "هيلينة سيداروس" أول طبيبة تخرجت من إنجلترا، أى بعد مائة عام من بعثات الرجال إلى الخارج.

- **التطعيم**

كانت كل مولدة مخصصاً لها منطقة تقوم برعايتها، وحصر المواليد والوفيات بها وأسبابها. طالب "كلوت بك " عام ١٨٣٦ بتطعيم المواليد ضد الجدرى رغم وجوده من قبل، لكن حملات التطعيم لم تلق نجاحا؛ حيث تزامنت مع تجنيد شباب الرجال بالقوة الجبرية، وتخوف الفلاحين من الحكومة.

فى عام ١٨٤٠ توفى ثلث الأطفال بسبب الجدرى.

بعد هزيمة جيش محمد على عام ١٨٤١ فى سوريا ورجوعه إلى مصر وتسريحه الجند مجبرا، لقى التطعيم قبولا من الفلاحين، كما تم الاستعانة بحلاقى الصحة فى الريف لتطعيم المواليد ضد الجدرى، مما لقى نجاحا.

- **الأحوال الصحية ومقدمو الرعاية الصحية**

كانت الأمراض المنتشرة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر الرمد والدزنتريا والأمراض التناسلية والحميات، كما كان المرضى يلجأون للرعاية الصحية فى حالة الإصابات.

كان حلاق الصحة "والداية" والمجبراتى والعطار مقدمى الرعاية الصحية فى المجتمع قبل ظهور الطب الحديث، كما كانت "الماشطة والبلانة" القائمات بتزيين النساء. بعد الاهتمام بالجيش تحولت الرعاية الصحبة إلى الصحة المدرسية والعمالية، ثم إلى المستشفيات الحضرية بالقاهرة والإسكندرية، ثم المحافظات وبعد ذلك الرعاية الصحية الريفية.

أقيمت مستشفيات للأمراض التناسلية والجلدية، كما أقيمت أول مستشفيات للرمد عام ١٨٤٠ غير أنها اندثرت فى آخر القرن.

فى المدة بين عام ١٨٤٢-١٨٤٧ تم تكليف كل طبيب بالإشراف على منطقة فى الريف تشمل ٢٥-٣٠ قرية؛ ومعه صيدلى، يرأسه طبيب أجنبى، بخلاف الرعاية الطبية فكان الطبيب مسئولا عن التطعيم والإصحاح البيئى وتسجيل المواليد والوفيات وأسبابها، كما كان عليه تدريب حلاقى الصحة والحكيمات.

كان ربع الأطباء من الأجانب فى مراكز قيادية.

٢- صحة المرأة فى القرن العشرين

تبين مما سبق أن الاهتمام بصحة المرأة فى القرن التاسع عشر، كان تابعا للاهتمام بصحة المجندين، وأن أى تغير يتبعه لزاما تغيرات أخرى، لتشابك جميع أوجه الحياة بعضها مع بعض، ثلاث عوامل كان لها تأثير مباشر:

أولاً : مسايرة فكرة صحة المرأة مع القوة السياسية أو الحاكمة.

ثانياً: التفاعل مع ثقافات أخرى ومحاولة نشر الطب الغربى فى مصر.

ثالثاً: تقبل الثقافة الشعبية للتغير المنشود.

ماذا حدث بعد أن نادى قاسم أمين فى كتاب "المرأة الجديدة" (١٩٠٠) بعمل المرأة فى مهنة التدريس والطب؟ ماذا أصبح عليه الحال؟

- **السياسة الصحية**

تهتم السياسة الصحية منذ بداية القرن العشرين بصحة المرأة لانتشار الأمراض التناسلية، فعملت على بناء المستشفيات التى بها أقسام للأمراض التناسلية والجلدية، أو مستشفيات متخصصة؛ مثل "الحوض المرصود"، كما اهتمت بصحة الأم، فأنشىء عام ١٩٢٧ قسم رعاية أمومة وطفولة بوكالة وزارة الداخلية للشئون الصحية، كما توالى الاهتمام بصحة الأم منذ (١٩٣٧) فتأسست مكاتب صحة للأعمال الوقائية ترعى الولادات.

كان الرجال "التمرجية" فى أول القرن الحالى يقومون بالتمريض، فقرر المسئولون فى الصحة إنشاء مدارس تعليم فن التمريض للفتيات فى مستشفى الإسكندرية وأسيوط وطنطا، وتوالت فيما بعد مدارس فى محافظات أخرى، أما حاليا فقد وصلت أعدادهن إلى أكثر من ١٠٠٠٠٠ ممرضة.

صحة الأم والطفل مكون أساسى فى جميع الخطط الخماسية للصحة.

تنتهج السياسة الصحية فى مصر منهج الرعاية الصحية الأولية منذ بداية القرن العشرين، بل منذ القرن الماضى.

- **التمويل الأجنبى**

منذ الستينيات انصبت المنح والتمويل الأجنبى – سواء كان ثنائيا أم دوليا –

علـى مجـالات صـحة المرأة، سواء فى إطار تنظيم الأسرة أو السكان والتنمية أو الأمومة الآمـنة أو صـحة الأم والطفل أو الصحة الإنجابية أو العنف ضد المرأة أو ختان الإناث أو الـنوع ("جـندرة") والصـحة وغيرهـا. تجـتمع الهيـئات المولـة بصـفة دوريـة لوضـع اسـتراتيجيات تتناسـب مـع مفهومهـا وتصـوراتها للاحتياجات الصحية لمصر، يقتصر علـية الـتمويل ولا تهـتم باحتـياجات الفعلـية للشـعب المصرى. كما نرى اهتمام البنك الدولى ووكالة التنمية الأمريكية بالخصخصة فى مجال الصحة، فقد بدأ مشروع "إصلاح القطـاع الصـحى" مـع وزارة الصحة والسكان منذ سنوات على تقليل دور الحكومة، كما يعمـل مشـروع "صـحة الأم والطفل" على تشجيع المشاركة الشعبية فى الصحة. ترى من أى مـنظور تم تحديـد الاحتياجات الصحية؟ وبخاصة الاحتياجات الصحية للمرأة؟ هل يـتكرر إطـار الانتشـار دوما حتى فى مفهوم "المشاركة الشعبية"، حيث يملى من فوق، ولا يترك للناس حرية التعبير عن رأيهم ؟ أم أن منهاج التفاعل فى سبيله إلى الوجود؟

- بعض المؤشرات الصحية

لا شك أن صحة الشعب المصرى والمرأة تقدمت فى القرن الحالى، فقد ارتفع العمر المتوقع عـند الـولادة مـنذ الأربعينـيات من ٤٥ سنة إلى ٦٧ سنة عام ١٩٩٨، كما تعدت تغطـية التطعـيم للرضـع ٩٠٪، وانخفـض معـدل وفـيات الرضـع إلى ٣٧ على كل ١٠٠٠ مولـود حـى، وكانـت هـذه النسـبة ١٠٠٠/٣٣٣ فـى سنة ١٩٢٤، وكذلك انخفض معدل وفـيات الأمهـات (١٠٠٠٠٠/١٧٤) فـى خلال النصف الأخير إلى النصف، رغم ارتفاعه مقارنة بالبلاد الأخرى. هل فقط السياسة الصحية هى التى أحرزت هذا التحسن؟ أم أن الارتقـاء بالتعلـيم والتوعية الصحية والتغذية وارتفاع مستوى الدخل والنهوض بالبيئة أيضاً عوامل تأثير على الصحة؟

- الطب الشعبى

رغـم أن الطبيبـات يمـثلن أكـثر مـن ٣٠٪ مـن إجمـالى الأطـباء (١١٠٠٠٠) تبين إحصـائيات المسح الديموجغـرافى المصـرى لعـام ١٩٩٥ أن ٤٨٪ من الحوامل مازلن يلدن لـدى الدايـة؛ أى أن الطـب الشـعبى مازال تأثيره قوياً، فى خلال قرنين تحولت نصف الـولادات إلى الرعاية الصحية الرسمية – نمط الطب الغربى. كما باءت محاولات وزارة

الصحة للتخلص من الدايات بالفشل، فأصبحت تدربهن على الممارسات الصحيحة فى الولادة لخفض نسبة وفيات الأمهات، كما أنها تستعين بهن لتنظيم الأسرة.

مازال العطار هو أحد مقدمى الخدمة الصحية الشعبية يلجأ إليه المصابون بأمراض مزمنة ليصف لهم "روشتة" علاج، أما المجبراتى وحلاق الصحة فقد قلت أعدادهم، لكنهم تحولوا إلى "تمرجية" يمارسون نشاطهم "الطب الشعبى" ممزوجا بخبرة من الطب الغربى، اكتسبوها من عملهم مع الطبيب.

- **تفاعل أم انتشار؟**

على مر السنين كان المقتدرون فى القرى المصرية يتبرعون للسلطة بأرض أو مبنى لإقامة وحدة صحية، كذلك أقامت جمعيات خيرية كثيراً من المستوصفات لتقديم الرعاية الصحية بأسعار تناسب متلقى الخدمة، وهو ما يعبر عن وجه من المشاركة الشعبية فى الرعاية الصحية. كما أسست الأميرات وسيدات المجتمع الراقى فى أول القرن العشرين جمعيات عدة مثل؛ "جمعية العناية بالطفل" و "المرأة الجديدة" وغيرهما للعناية بالأيتام أو تعليم الفتيات الفقيرات الخياطة والتطريز وأشغال فنية أخرى، كما أن المرأة أثناء الأعمال التحضيرية للمؤتمر العالمى للسكان والتنمية الذى أقيم فى القاهرة عام ١٩٩٤ بدأت تطالب بالتأمين الصحى لربات البيوت ، لكن لم يتم شىء حتى الآن فى هذا الصدد، إلا بإحدى المحافظات. اجتاحت آخر أوبئة خطرة مصر فى الأربعينيات (عام ١٩٤٢-١٩٤٤ الملاريا و ١٩٤٦ الحمى المرتجعة و ١٩٤٧ الكوليرا)؛ الأمر الذى أثار التنافس لمكافحتها بين الأحزاب السياسية الموجودة فى مصر فى ذلك الحين.

بخلاف الحجر الصحى الموجود منذ أول القرن السابق، فإن التقدم السريع للتكنولوجيا الطبية فى النصف الأخير من القرن العشرين؛ مثل اختراع البنسلين والمضادات الحيوية والتطعيم ضد الأمراض المختلفة، له أيضا تأثير على التحكم فى الأوبئة على مستوى العالم، والنهوض بصحة الشعب المصرى والمرأة المصرية.

السياسة لها دور أساسى فى الارتقاء بصحة المرأة سواء فى القرن التاسع أو القرن العشرين. المساحة المتروكة للتفاعل بين الحكومة والمجتمعات المحلية مهمشة، يترك براحاً للتفاعل لقلة المقتدرين والطبقات العليا والوسطى.

خلاصة

يـبين الاهتمام والنهوض بصحة المرأة فى القرن السابق والحالى أن سياسة الدولة واقتـناع السـلطة بالموضـوع هـو أسـاس انتشارها، كما أن وجود تفاعل بين صحة الرجل وصحة المـرأة أدى إلى تسلسـل الأمـور، "شـيء لـزوم الشيء". أولاً: مسايرة فكرة صحة المـرأة للقـوة السياسـية أو الحاكمـة ، ثانـياً: الـتفاعل مـع ثقافات أخرى ومحاولة نشر الطب الغربى فى مصر، ثالثاً: تقبل الثقافة الشعبية للتغير المنشود.

لكـى ينشئ محمـد عـلى جيشـا قويـا كـان علـيه أن ينهض بصحة جنوده الذين انـتزعهم مـن عـائلاتهم بالقـرى المصرية، ذلك لتدهور حالتهم الصحية. فى عام ١٨٢٠ أنشـأ "مجلـس صـحى" لـلمحافظة عـلى جيوشـه مـن الأوبـئة والأمـراض المنتشرة، كما اسـتقدم كلـوت بـك مـن فرنسـا عـام ١٨٢٥ وأسـس مدرسة أبو زعبل للطب، ثم مدرسة المولـدات عام ١٩٣٢، بإدخال الطب الغربى ونظمه إلى مصر، موالاة صحة المرأة وتطعيم الأطفال. أصبح التحكم والضبط ليس للجيش فقط ولكن للشعب المصرى بأجمعه.

رغـم وجـود الطـب الشـعبى لم يعـره محمـد على أو كلوت بك التفاتا، إلا عندما فشـل التطعـيم ضـد الجدرى، حيث تم الاستعانة بحلاق الصحة وتدريبه لإقناع الشعب بالتطعـيم. لم يسـتفد ممـثلو الطـب الغربى من تجربة القرن البائد، فى ستينيات القرن العشـرين باءت محاولات وزارة الصحة للتخلص من "الدايات" بالفشل، فبدأت الوزارة تدربهـن عـلى الممارسـات الصـحية فـى الولادة لخفض نسبة وفيات الأمهات، كما أنها تسـتعين بهـن لتنظـيم الأسـرة، وذلـك بـناء عـلى تدخل التمويل الأجنبى ومساندة هذا الموضوع . مازال ٤٨٪ من السيدات يلدن لدى الداية فى مصر.

حققـت السياسـة الصحية نجاحا ملحوظا فى القرن الحالى بالنسبة لصحة المرأة، فصـحة الأم مدرجـة فـى الخطـط الخماسية، كما انخفضت وفيات الأمهات إلى نصف ما كانـت علـيه فـى أول القرن، وانخفض معدل وفيات الرضع إلى عشر ما كانت عليه، أما تطعـيم للرضـع فأصـبح٩٠٪، كمـا تمـثل الطبيـبات أكـثر مـن ٣٠٪ مـن إجمالى الأطباء، وارتفعت أعداد المرضات إلى حوالى ١٠٠٠٠٠ ممرضة.

فـى الحقـبة الأخـيرة أصبح الاهتمام بالتوعية الصحية والمشاركة الشعبية، كما بـدأت المـرأة تطالـب بالـتأمين الصحى لربات البيوت، فهل تستجيب الدولة؟ ترى هل سيتغير إطار الانتشار إلى إطار تفاعل؟

فى مواجهة العنف ضد النساء : أداء المنظمات غير الحكومية

عزة شرارة بيضون

كرست المؤتمرات والاتفاقات العالمية المعنية بالمرأة للعنف الذى يمارس على النساء داخل بيوتهن، بوصفهن نساء، فما عادت "حرمة البيوت" فى مجتمعاتنا الأبوية سياجا مقنعا لإخفاء ما يجرى بداخلها. وحيث أبدى مجتمعنا، شأنه شأن المجتمعات الأبوية، مكابرة وعنادا فى الاعتراف بالعنف الأسرى عامة، والعنف الموجه ضد المرأة خاصة، جاءت حوادث صاخبة لتسفه المكابرة والعناد معا، ولتضع موضع تساؤل هالة القداسة التى تحيط الأسرة فى هذه المجتمعات. حوادث العنف هذه، كانت قد بدأت تتسرب أخبارها إلى وسائل الإعلام، المرئى منه خاصة. صحيح أن الترويع للإثارة الذى رافق، غالبا، الإعلام عن هذه الحوادث قدمها وكأنها معزولة ووليدة أوضاع بالغة الاستثنائية، لكنه أتاح، من جهة أخرى، لنساء يعانين من العنف إدراك ما كان محظورا عليهن إدراكه: إن ما يعانين منه ليس قدرا لبنات جنسهن، وإنه بإمكانهن الجهر بمعاناتهن والإبلاغ عن معنفيهن. كما دفع من هم فى تماس مع المرأة إلى وجوب التنبه إلى العنف ومظاهره البارزة / المستترة.

هذا التطور حدث فى فترة زمنية قصيرة نسبيا. وبتنا نشهد، حاليا، اهتماما بالعنف الموجه ضد المرأة يتجاوز الأحداث الجرمية إلى الممارسات اليومية، وذلك فى تقارير وإحصاءات ودراسات ومطالعات يقدمها أطباء أو باحثون أو عاملون اجتماعيون أو طلاب جامعيون من كليات مختلفة (إعلام، صحة، علوم اجتماعية، علم نفس...إلخ) ودائما من الجنسين. كما أننا نشهد توسعا فى دائرة مدلولات العنف من الجسدى إلى النفسى والقانونى وصولا إلى مجالات مولدة لمسوغات العنف ضد المرأة: الاقتصادى والاجتماعى فى وجوهه كافة.

فى مجتمعنا اللبنانى ، وفى ظل دولة حالت دون تصلب عودها التركيبة

المتعددة الطوائف، دأبت الجماعات المختلفة لأن تأخذ زمام أمورها بيدها. من تجليات ذلك إنشاء جمعيات على نوعيات وأصناف لا حصر لها، لاتزال تواكب حاجات مجتمعنا المستجدة، وتلعب دورا أساسيا وياديا غالبا، في التعبير عنها، هذه الجمعيات بدأت تتشكل قبل إنشاء دولة لبنان المعاصرة، وأخذت أشكالا مختلفة عبر السنوات المائة الماضية لتناسب المهام التي أنشئت من أجلها. إن نشوء الدولة اللبنانية المعاصرة لم يلغ دور هذه الجمعيات، بل إن تعثر تطور الدولة كان من دواعي استمرارها وازدهارها .

الجمعيات، وهي منظمات غير حكومية، وبوصفها (فيما ندعى) السباقة إلى تحسس قضايا المجتمع والعمل على معالجتها، ما هو موقفها من العنف الموجه ضد المرأة ؟ هل تواجهه؟ كيف تقوم بذلك؟ ما هي أساليب مواجهته، وكيف تنتظم لتحقيقها؟

نتناول في مداخلتنا هذه منظمتين غير حكوميتين [1] على طرفين متصلين: واحدة دينية (إسلامية تحديدا) ، والأخرى مدنية، هما نموذجان متجاوران في الزمان والمكان (لبنان الحاضر)، ومتقابلان في التعامل مع مسألة العنف الموجه ضد المرأة. وحيث تتوق الأولى إلى استعادة العهد الإسلامي الأول، فإن مجمل أدائها إنما يرسي، في وجه من وجوهه، خلفية تاريخية – ثقافية لمسألة التعاطي مع قضايا المرأة عامة، والعنف الموجه ضدها بشكل خاص. وفيما تضع الأخرى نفسها في مساق عالمي تستقي منه مباشرة أطرها المرجعية ونهج أدائها، (بعد تبيئتها لتناسب ثقافتنا الاجتماعية)، فهي على عكس الأولى، مستقبلية الهوى، أي أنها منتظمة، على الأرجح، على مثال تصبو إلى تحقيقه، أكثر فأكثر، المنظمات غير الحكومية عندنا.

أولا : جمعية النجاة الاجتماعية (الإسلامية)

وهي نسائية صرف، تتظلل بالفكر الإسلامي وتتبع مذهب ابن تيمية في تأويل أحكامه، وترتبط ارتباطا وثيقا بـ "الجماعة الإسلامية". عضواتها من المذهب السني، ويلتزمن بالزى الشرعي. تتمركز "الجمعية" في بيروت لكنها تنشط في غير منطقة من لبنان وبين فئات النساء كافة (طالبات، عاملات، وربات منزل). تقدم خدمات خيرية

للمحتاجين من أبناء الذهب فى المناسبات الدينية خاصة، لكنها تهدف، أساسا، إلى توعية المرأة بشئون الدين الإسلامى وحثها على المشاركة بالشأن العام الدينى والدنيوي. وتقيم الجمعية دروسا عامة أو متخصصة ومحاضرات تثقيفية وتربوية، كما تعنى بمحو الأمية وتحفيظ القرآن... إلخ، وتصبو إلى إنشاء مراكز لتأهيل الأمهات بتعليمهن الخياطة وتدبير المنزل والمبادئ الصحية.

وتصدر الجمعية مجلة شهرية من ٣٦ صفحة (صدر منها حتى الآن حوالى ثمانين عددا) تعبر عن توجهات الجمعية، وتعلم عن أنشطتها. لكنها، وبشكل خاص، مساحة للتبادل والسجال بين الملتزمات من الجمعية وبين مناصريهن من القراء، نساء ورجالا، فى أمور تتركز، خاصة، على الشئون المتعلقة بالنساء: الزواج المتعدد، الطلاق، العنف الأسرى، العلاقات الزوجية، العنوسة، الاستهلاك الإعلامى لجسد المرأة، الطاعة والابتلاء، الاختلاط، الصداقة بين الجنسين، الحجاب، القوامة، المثالات النسائية... إلخ.

وتحمل الجمعية صورة عن ذاتها تتسم بـ "الانفتاح"، من دلائله انتسابها إلى "المجلس النسائى اللبنانى" الذى يضم عددا من الجمعيات والمنظمات غير الحكومية النسائية على أشكالها وتشارك فى اجتماعاته العامة وبعض أنشطته.

كيف تواجه هذه المنظمة العنف الموجه ضد النساء؟

نشير بادئ ذى بدء إلى أن العنف من منظور هذه المنظمة هو، أساسا، جسدى وضرب مبرح بقصد الأذى وتقبيح الوجه أو تشويهه. أما الضرب الخفيف، وفى أماكن أخرى من الجسد، بقصد "الإذلال" لا الأذى، فهو مسموح به بفعل قوامة الرجل على المرأة الشبيهة بقوامة الأم على أولادها. وحيث إن الضرب، بقصد الإذلال، هو وسيلة تربوية ممكنة. خاصة وأن القرآن أتى على ذكرها، صراحة، كواحدة من الوسائل المتاحة لمعالجة نشوز النساء. ولا تستسيغ قيادات هذه المنظمة معنى العنف الذى تتبناه بعض المنظمات غير الحكومية العاملة التى تتصدى لهذا الموضوع وتفضل حصره بـ "الجسدى". على أن بعض القيادات الشابة فى الجمعية ينعتن بعض أشكال التحقير

وإطلاق النعوت والتلويم والشتائم والحجر والقهر والإرغام بـ "العنف النفسى" ذى الأثر الأكثر أذى – برأيهن – من الجسدى.

وباستثناء الحالات الجرمية التى تستدعى تدخل القوى الأمنية والقضائية، فإن الاعتداء الجسدى على المرأة هو، برأى القيادات المتكلمات باسم المنظمة، شأن المرأة ومسئوليتها، أساسا، وموضوع قوامة الرجل، بدرجة ثانية. وعليها مواجهته، إذن باستراتيجيتين اثنتين :

بالوقاية : بالتأقلم مع طباع الرجل التى خلقه الله عليها، وتجنب استفزازه وإثارة المشاكل وكثرة المطالب والعصيان والتمرد وسلاطة اللسان، فالنساء هن، غالبا، قادرات ماكرات وكيدهن عظيم. ويمكنها، إذن، استخدام الحيلة (العاطفة أو العقل) للوصول إلى مبتغاها لا المواجهة المباشرة التى تستثير العنف.

بالصبر على قدرها : وتجاهل عنف الرجل ما دام يؤمن لها الطعام والمأوى والكسوة ولا يجبرها على معصية الله. بل عليها التستر عليه والقبول بقدرها صونا لأسرتها شاكرة الله على أنه لا يمنعها من عبادته، وبالقناعة عما أصابها من ابتلاء فى هذه الدنيا (بما هى أمر من الله) طمعا بثمرات الآخرة.

وتتوجه الجمعية للرجل عبر قنواتها العامة كالمجلة، مثلا، وبالاتصال الشخصى، إذا دعت الحاجة بأن يأخذ قوامته التى أعطاها الله له بحقها وبالرحمة، وأن يتذكر أن المرأة هى أيضا من بنى آدم الذى كرمه الله، فلا يجوز تعنيفها.

أما ما تعيشه المرأة وتختبره بوصفه عنفا كالطلاق التعسفى أو الحرمان من الوصاية على الأطفال أو ضمور النفقة أو غيرها من الممارسات الكيدية التى تتبع الطلاق *غالبا، أو الزواج الثانى (أو التهديد المستمر به)*، أو غيرها من مظاهر ما يدعى بالعنف النفسى أو القانونى أو الاقتصادى ، *وهى جميعا مدار شكاوى النساء قارئات مجلة هذه* المنظمة، فهو لا يسمى كذلك. هذه المسائل هى مواضيع لنقاش يمتد، أحيانا، طوال أعداد متتالية من المجلة المذكورة بين نساء ومشايخ ورجال، ويعكس حيوية وانفتاحا فكريين بداخلها. ويستند هؤلاء فى تقديم حججهم إلى القرآن والسيرة، أساسا، وعلى

حقائق ووقائع من الحياة العصرية أيضا. على أن الحل يكون، برأى هؤلاء على اختلافهم، بالعودة إلى أصول الدين التى تخرق على الدوام. ولعل أهم مظاهر ذلك الخرق، باعتراف قيادات المنظمة التى نحن بصدد الكلام عنها، أداء المحاكم الشرعية الإسلامية. ويتعين على المسلمين العمل على إعادة تنظيمها بما يضمن ضمان تطبيق الشريعة التى تكرم المرأة وتضمن حقوقها فى أحوالها كافة: ابنة حرة فى خياراتها الأساسية فى حياة والدها، ووارثة له لدى موته، وزوجة وحيدة أو واحدة من مجموعة من الزوجات ، أو مطلقة سواء أكانت أما أم لم تكن، أو أرملة، أو ذات أموال خاصة ... إلخ، وكلها تخرق، حاليا، فى سوء تطبيق الشريعة.

يبقى أن موضوع تنظيم المحاكم الشرعية (الذى قد يستدعى، *فيما يستدعى*، تعيين نساء فيها، لا رجال فحسب) لا تندرج عاليا على سلم الأولويات فى أجندة "الجمعية" فلا تجد هذه الجمعية النسائية، بعضواتها وبجماعاتها المستهدفة، ضرورة لإيلاء هذا الموضوع أهميته، هذا برغم التنبه *لفعاليته*، لا فى *رفع الغبن والقهر* عن نساء يشكين الغبن والقهر فحسب، وإنما أيضا لأهميته فى إحلال عدالة الدين وإظهار انتصاره للمرأة ولحقوقها. الموضوع الأثير للفرق الإسلامية جميعا.

هذا هو حال المواجهة التى ترفعها "الجمعية" للعنف الجسدى والنفسى، أو الغبن والقهر الذى تشكى منه النساء فى محيطهن. أما حوادث العنف العامة التى تصيب نساء أبعد من مذهب "الجمعية" فلا تجد سببا للكلام عنها، وإن فعلت فبكلام عام ومبهم (يتحاشين مثلا، لفظ أو كتابة كلمة "اغتصاب" ويستعضن عنها بنقاط ثلاث)، يلقى باللائمة على الدولة التى لا تحمى المعنفين ولا تعاقب معنفيهن.

لا تتصدى "جمعية النجاة الاجتماعية" للعنف الموجه ضد النساء تحديدا لأنها، *وبرأيها*، "*ليست منظمة نسوية*"، فأهدافها وغاياتها المعلنة تتمحور حول تنظيم المجتمع وضمان توجهاته الإسلامية تبعا لرؤية "الجماعات الإسلامية". والمرأة إذ استدعيت للعمل فيها، فبقصد المشاركة للعمل على "نصرة الإسلام" لا لتحقيق انتصارات خاصة لبنات جنسها. ودوافع النساء لذلك متفاوتة، لكن تجتمع عند واحد مشترك: كل واحدة منهن ترتبط بصلة قربى برجل أو أكثر من أعضاء "الجماعة

الإسلامية". فـ "الأخوية النسائية" تمر فى هذه المنظمة النسائية عبر "الأخوية الرجالية" ، ولعل تماهي هؤلاء النساء مع رغبات رجالهن تخفت حدة تنبههن لصرخات الأذى التى تطال النساء من محيطهن اللواتى يستنجدن بهن علنا، أحيانا، على صفحات المجلة، كما ذكرنا مرارا. فلا يعدو نقد سلوك معنفيهن من الرجال أن يكون تنفيسا لاحتقان لدى النساء المعنفات. لهذا التنفيس سقف يتمثل بثيمة (Theme) تتكرر بثبات فى الخطابين الشفهى والكتابى، هو وجوب طاعة الرجل بما هى عبادة الله، حيث إن تجاوز المرأة لهذه الطاعة هو من مفاسد حضارة الغرب التى أصابت الرجال، قبل النساء، فى رجولتهم فسمحوا للمرأة بالخروج عنها وعن طاعة الله سواء بسواء.

الغرب هذا، "يجتاحنا بقيمه وعاداته المرذولة". وترفض "الجمعية" مقاربات لقضايا المرأة، أو لمسائل تعود بالنفع على قضاياها تعتمدها منظمات غير حكومية لبنانية بحجة رعاية الغرب لها، من هذه نذكر، على سبيل المثال، المؤتمرات النسائية العالمية، الزواج المدنى الاختيارى وغيرها. المواجهة الفعالة للعنف ضد المرأة فى أجندة "جمعية النجاة الاجتماعية" مؤجلة طالما انضوت النساء بداخلها فى حمى قوامة الرجال، وطالما بقين قانعات بطاعتهم.

ثانيا : الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد المرأة

مهدت "جلسة الاستماع العربية" لضحايا العنف من النساء فيما عرف بـ "محكمة النساء العربية" التى عقدت فى بيروت فى حزيران (يونيو) عام ١٩٩٥ تحضيرا لمؤتمر بيجين، وما تلاها من تأسيس لـ "المحكمة العربية الدائمة لمناهضة العنف ضد النساء" فى تشرين الثانى (نوفمبر) عام ١٩٩٦... هاتان المناسبتان مهدتا الطريق أمام إنشاء "الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد النساء" فى آذار من العام ١٩٩٧. وقد تكونت من جمعيات أهلية نسائية ومختلطة (حوالى الخمس عشرة، من بينها الاتحاد النسائى اللبنانى الذى يضم عشرات المنظمات النسائية) وشخصيات اجتماعية من الجنسين "تتطلع إلى تضافر جهودها حول موضوع العنف ضد النساء تحديدا؛ لأنها الطرف الأضعف فى المجتمع الأبوى السائد والضحية المضاعفة

للممارسات العنيفة التى سادت وتسود الحروب المختلفة على أرضنا".

فـى بـيانها التأسيسـى تعلـن الهيـئة أن "لا سـبيل لحـل قضـية العـنف إلا بمواجهـة". وهى تتوجه إلى الدولة لأن تكون المرجع العادل والقابل للاحتكام، والجهة النهائـية فـى توفير الحماية للنساء، القانونية منها بشكل خاص. لكنها تعلن، أيضا، أن مناهضـة العـنف ضـد المـرأة لا يـتحقق بالإصـلاح القانونى، على أهميته المطلقة، بل أيضـا "بـالعمل الـدءوب عـلى صعيد المجتمعات المحلية لتغيير المفاهيم الخاطئة" التى تحملها.

كـيف تواجـه "الهيـئة اللبنانـية لمناهضـة العـنف ضـد النسـاء" المسـألة موضوع تشكلها ؟ ما هى أساليب هذه المواجهة ؟ وكيف تنتظم لتحقيقها ؟

يؤسـس الـتعريف المـتعدد المعـانى الـذى تتبناه "الهيئة" للعنف على تشعب المهام المطـروحة علـيها. فهـو إذ "يسـهل تعـريفه بما هو اعتداء جسدى أو معنوى من قبل جهة ماديـة أو معـنوية عـلى جهـة أخـرى"، فـإن التماس تجلياته صعب لأنه" متجذر فينا إلى درجـة تـتخطى حالـة وعيـنا وسلوكنا ومشاهداتنا"... ويرافق مسار "الهيئة" فى تاريخها المقتضـب العمـل عـلى التماس هذه التجليات، تحديدا. إن فى الحالات التى تعدت الـ ١٥٠ مـن حالـة النسـاء المعـنفات اللواتـى أمّـين مركـزها طلـبا للمساعدة، أو فى خضم "المعارك" العلنية القليلة التى خاضتها دفاعا عن نساء تعرضن لأنواع من العنف المختلفة.

فبالإضافة إلى إلحاق الأذى الجسدى المباشر بالفريق الآخر، يتمظهر العنف، من مـنظور "الهيـئة" بالاحـتجاز، أو بالتشـهير الاجـتماعى، بـتحريض الجماعـة عـبر اسـتنهاض أفكارهـا التقلـيدية ومعاييرهـا الثقافـية، أو هـو يأخذ وجها اقتصاديا حين يمـنع المعـنف مـن الاسـتفادة مـن حقوقـه الماديـة مـن أمـوال أو أرزاق، أو منحى فكريا فـيحظر علـيه التعـبير عـن أفكـاره بإرغامـه عـلى السكوت، أو بإشهار موقف مخالف لموقفـه الحقـيقى، أو أخـيرا، ولـيس آخـرا، يتجـلى العـنف فـى القـانون الوضعى منه والشرعى سواء بسواء.

إن نعـت أنمـاط مـن الـتوجهات والسلوكيات العامة والخاصة والبنى المجتمعية

بـ"العنـيفة" يسـوغه الدرجة التى تقوم فيه هذه التوجهات والسلوكيات والبنى بتوليد العنف أو استباحته أو تضمينه فى ثناياها.

ولعـل المثل الأكـثر جـلاء بشـأن ذلـك هـو أحكام المادة ٥٦٢ من قانون العقوبات عـندنا، والـتى يستفيد بموجبها الرجل من "العذر المحل" إذا "فاجأ زوجته أو فروعه أو أخـته فـى جـرم الـزنى المشـهود، أو فـى حالـة الجماع غير المشروع، فأقدم على قتل أحدهمـا أو إيذائـه بغـير قصـد"، هـذا القانون يحل جريمة الزنى بجريمة القتل. المادة القانونـية هـنا، هـى بمـثابة تـبرير للقتل، فيسعنا أن نصف القانون بصفة العنف وأن ندينه بوصفه مسوغا له[٢].

المهمـة الأولى الـتى تصدت لهـا "الهيـئة" تـندرج فـى سياق ما بدأته "المحكمة العربـية" الـتى تمثلـت بـ "كسـر الصـمت" الذى يلف العنف الموجه ضد المرأة. وحيث اسـتوى الإعـلام قـناة رئيسـية لكسـر هـذا الصـمت، فقد تعاملت معه "الهيئة" بتحفظ واقتصـاد. إذ إن الـتهويش والمـبالغة اللذيـن ينـتهجهما الإعـلام الـتجارى أحـيانا، والاخـتزال والتسطيح، أحـيانا أخـرى يسهمان فى تشويه المسألة. من هنا، أخذ العمل عـلى كسـر الصمت أشكالا مختلفة. فبالإضافة إلى استخدام قنوات الإعلام المرئية (أفلام وثائقـية، سـبوت، استعراض الكلام،...) تسعى اللجنة الإعلامية فى "الهيئة" لإقامة حمـلات للـتعريف بالهيـئة ومهامها، وأخرى للتحسيس (Sensitization) بالموضوع لـدى الإعلامـيين والهيـئات الإعلامـية، ولنشـر الوعـى بـين الفئات الشابة فى المدارس خاصـة، (بـتوزيع اسـتمارة مـزدوجة الغايـة : للـتعرف عـلى مـدى انتشـار الظاهرة، والحـث عـلى التنبـيه لمظاهـرها فى المحيط الأسرى خاصة، وتسميتها، والإبلاغ عنها بوصفها جريمة لا أمرا طبيعيا).

عـلى الصـعيد القـانونى تهـدف "الهيـئة" إلى نشـر الوعـى حـول النصوص التى تفـرض عقوبـات على جرائم العنف وتلك المجحفة بحق المرأة. وتسعى إلى المشاركة فى حمـلات محـو الأمـية القانونـية . وتـتوجه إلى الدولـة بوصـفها راعية القوانين مطالبة بـتطوير القوانـين الحالـية واستحداث أخرى جديدة تحمى المرأة من العنف، وتطالبها بتطبيق الاتفاقات الدولية التى تشجب التمييز والعنف ضد المرأة.

وتقـدم "الهيـئة" عـبر لجـنة قانونـية خاصـة مـن محامين وقضاة من الجنسين، استشارات قانونية ومساعدة قضائية للمرأة المعنفة.

وتنظم اللجنة الاجتماعية فى "الهيئة" "جلسات استماع" علنية أو مغلقة للنساء ضحايا العنف. وتقدم لبعضهن مساعدة مباشرة تأخذ أشكالا مختلفة، لكن لا تزال دون الحاجـة الفعلـية، وقـد وفـرت خطـا ساخنا Hot Line لسماع شكاواهن. وفيما يتعدى ذلـك، فهـى تسـعى إلى تـأمين خدمـات نفسـانية ودعمـية معنوية عبر اختصاصيين من معـالجين نفسـيين ومرشـدات اجتماعـيات. ويبقى الملجأ الآمن من عنف الرجل ضرورة قصـوى تسـعى "الهيئة" لتوفيره بالتدخل لدى الدولة ممثلة بوزارة الشئون الاجتماعية أو لدى مؤسسات غير حكومية (الرهبانيات المسيحية مثلا).

وفـى دراسـات محلـية عـن العنف الأسرى تقوم "الهيئة" بجهد توثيقى وبحثى أثمـر بضع مطالعات ينبئ بطبيعة عمل "الهيئة" وتطويره، ويسمح لأفرادها وأصدقائها بالـتعرف المنهجى على مسائل متعلقة بالعنف بما هى (المعرفة) شرط ضرورى للتعامل معها.

وتشـارك الهيـئة، كذلـك فـى "حملة الحق النسائي" الجارية التى تحمل لواءها "محكمـة النسـاء العربـية" الـتى تهـدف إلى كسـر طـوق الصـمت المضـروب على العنف القـانونى المسلط على المرأة العربية، وبخاصة فى مجال الأحوال الشخصية. وتركز هذه الحملـة فـى مرحلـتها الأولى على قوانين الطلاق. وتتوسل أقنية متعددة وتنتهج أسلوبا متـنوع الوسـائل، (إعلامـى ودعـاوى، تـربوى، فـنى، استقطابى لشخصيات مرموقة)، وتستهدف الرأى العام وصانعى القرار فى الدول العربية.

وتـتعامل "الهيـئة" مـع الحوادث الجرمية الطارئة التى تحمل فى ثناياها شكلا مـن أشكال العنف ضد النساء بالوسائل المناسبة، إما على الملأ الإعلامى، كما حصل فيما عـرف بـ "معركة الطالبة سولين"، وإما بمتابعة هادئة بعيدة عن الضجيج الإعلامى كما فى "قضية القاصر فاطمة" المتهمة بقتل وليدتها.

إن توسـيع دائرة مفهوم العنف من الأذى الجسدى والمعنوى المباشرين لتطول إلى المجـالات الـتى قـد تحمل فى تركيبها إمكانات تسوغ له وتستبيحه ... نقول: إن هذا

التوسيع لمدلول العنف يلقى على عاتق مناهضيه مهاما متشعبة ومتخصصة:

هى متشعبة بفعل تعدد مجالات التدخل التى يستتبعها ذلك التوسيع (القانون، الخدمة الاجتماعية، الطب، العلاج النفسى، الإعلام، العمل الدعاوى، العلاقات العامة، الاتصالات، الإدارة ، التربية ، البحث، ... إلخ).

أما ضرورة التخصص فيمليها منهج المقاربة للمسألة . فالغضب والتصدى المباشر ورد الفعل التضامنى مع النساء المعنفات ودعمهن معنويا وقانونيا وماديا ونفسيا... هذه المهام، على أهميتها، لا تتعدى كونها معالجات ظرفية. فالاتجاهات والممارسات العنيفة ضد النساء متجذرة فى الوجدان الشعبى يعلن بيان "الهيئة". لذا، فإن مناهضتها هو بمثابة التصدى لموروثات تستمد بداهة سواءها وثبات صحتها من الدين والتربية الأسرية والقانون والسياسة والاقتصاد... وكل المركبات (Constructs) المجتمعية التى تنطوى على مصالح ورؤى الفئات المسيطرة التى أنشأتها على الشكل الحالى.

إن التصدى لهذه الموروثات المولدة للعنف تستدعى تعقب تأثيراتها ومطاردتها فى ثنايا هذه المركبات: فى القانون والتربية والاقتصاد...، والقيام بتفكيكها لتعيين مكامن التمييز والعنف ضد المرأة التى أملتها ضرورات إحكام السيطرة الأبوية فى المجتمعات، والتى ما عادت متناسبة مع الواقع الثقافى الاجتماعى الحاضر. وحيث إن التظلل بـ "روح العصر"، الذى ينطوى بداهة، على الالتزام بحقوق الإنسان، ما عاد خيارا لهذه المجتمعات بل بات بمثابة الإلزام عليها. هذا التفكيك من شأنه أن يعين المداخل الأكثر ملائمة لمعالجة التمييز ومناهضة العنف المذكورين فى مجتمعاتنا. والمهام المطروحة لتحقيقه تتطلب التخصص فى المجالات المتشعبة جميعا، فى أقل تقدير.

عمر "الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد المرأة" لم يتعد السنوات الثلاث. فى هذا الزمن القصير، وفى مساحة التفاعل اليومى مع النساء المعنفات من حالات خاصة أو عامة، وفى سعيها لاستنهاض الدولة والمجتمع (أفراده وجماعاته) لإرساء شروط الحد من العنف الموجه ضد النساء، يتبين لها، تباعا، ضخامة المشروع الذى باشرت فيه، ويتبين لها أن المضى به قدما يستدعى تضافر جهود الناشطين والناشطات فى مجال

حقوق الإنسان مع المهنيين والباحثين والأكاديميين المعنيين، وأن تنفيذه لا يمكن أن يسير بالتجربة والخطأ، إنما بالتخطيط والاختبار المدروس، بالإدارة الحسنة، ببناء قدرات العاملين تدريبا وتحسيسا (Sensitization) بالتوثيق والتقييم المستمرين، بالعلاقة المتبادلة والتعاون بين الناشطين والباحثين الاجتماعيين، بالانفتاح على منظمات تعمل على أهداف شبيهة، وبناء تحالفات معها لتشكيل كتلة ضغط للتأثير في تعديل السياسات والقوانين العامة، ولحث الدولة على انتزاع دور المحكم والمسئول عن المجال الخاص والأحوال الشخصية لمواطنيها.

عرضنا لمنهجين[٣] من التعاطي مع العنف الموجه ضد النساء من قبل منظمتين غير حكوميتين :

الأولى إسلامية، غير معنية مباشرة به، تأخذ مواقف تتصف ببرد الفعل لظاهرة الفجة، وتؤجل التعامل مع أنماط الغبن والقهر الواقعة على المرأة، وتستحث ما تدعوه بـ "فطرتها" على التضحية بفرديتها (أى تحملها مترتبات العنف والقهر والغبن) فى سبيل الجماعة وتدعوها إلى العودة إلى الإسلام وإلى نبذ الحضارة الغربية والانتماء إلى الجماعة الإسلامية محيطا يعينها، فيما يعينها، على تحمل ذلك.

الأخرى مدنية، تتصدى يوميا للعنف الظاهر، وتطارد المستتر منه فى البنى الاجتماعية التى تستبطنه أو تسوغ له. وهى إذ تعمل على كسر الصمت الذى يلفه، فهى تهدف إلى جعل العنف والتمييز الموجهين ضد المرأة شأنا عاما : أى شأن المجتمع وشأن الدولة بما هى ممثلة للمجتمع، لا شأن الأسرة أو الطائفة أو أى واحد من البنى الطبيعية الأبوية الأخرى.

يندرج منهج المنظمة الأولى (الإسلامية) فى سياق مألوف للنشاط النسائى فى المجال العام فى بلادنا العربية. فقد دأبت الناطقات باسم الحركات والمنظمات، والنسويات ضمنا، على الإعلان بأن عملهن إنما يهدف إلى الرقى بالمجتمع (بالوطن، بالأمة، بالقضية ... وبحسب الخطاب الرائج)، لا بالمرأة منفردة، فتنسحب المرأة وقضاياها مخفضة ذاتها فى وضع مؤداه أن شئونها بوصفها ذاتا تقع فى درجة غير متقدمة على سلم اهتمامات الحركة أو المنظمة. هذا، وبرغم مثول تجربة المناضلات

الجزائريات فى ذاكرة ووجدان الحركة النسائية فى العالم أجمع، بقيت الحركات النسائية عندنا، غير مستقلة، بل تابعة لقوى اجتماعية أو سياسية دعتها للمشاركة فى نهضتها أو ثورتها أو نضالها أو حتى حروبها. هذه المشاركة كانت، غالبا، محدودة برؤية الرجل المسك بزمام الأمور، على طريقته وتبعا لأولوياته.

نشهد على مشارف القرن الجديد تحولا فى العمل الاجتماعى النسائى، يتمثل فى بروز منظمات غير حكومية، بعضها نسائى، والبعض الآخر مختلط، تحمل قضايا تعنى النساء عامة، أو فئات منهن. وحيث كانت المنظمات النسائية تنطلق، سابقا، من فكر أو أيديولوجيا، وتنحو لأن ترسم الواقع بصورة متناسبة معهما، فإن هذه التى نصف تستجيب لوقائع محدودة بالزمان والمكان وتتحرك وفقا لمتطلباتها (الوقائع)، وبوتيرة واتساع يحددهما الإيقاع الخاص بحركة المجتمع وناسه.

العنف فى ذاكرتنا غير البعيدة فى لبنان بغيض فى كل أشكاله، فكيف إذا مورس على أهل البيت. ومناهضته أمر مشروع، هو أيضا، فى كل الأحوال. وحيث تنشط مجموعة من الناس لتحقيق ذلك، فهى تلقى الدعم والمؤازرة من كل الفئات (الطوائف والمناطق والعصبيات...). وحين تصطدم مناهضته بالبنى المجتمعية الأبوية القائمة، فإن فرز القوى لن يتم، على الأرجح طائفيا أو مناطقيا أو غير ذلك من الانتماءات الطبيعية. من هنا، يحتل أداء المنظمة غير الحكومية المناهضة للعنف منزلة محورية فى عملها : فى استقطاب وتأطير القوى المؤازرة لمشروعها، فى تنظيم ذاتها وبناء قدرات العاملين معها، فى بناء تحالفاتها، فى خوض معاركها العلنية، فى توظيف نجاحاتها والاستفادة من دروس إخفاقاتها. هذه أمور تبدو لمنظمة تقليدية أبوية سهلة لأنها تملك نماذجها فى منظماتنا غير الحكومية الكثيرة، فى منظمة مدنية تقارع نظام الجندر عبر مناهضة العنف ضد المرأة يبدو "الإبداع" اليومى قدر ناشطيها.

الهوامش

١- هما اثنتان من ثلاث وعشرين منظمة غير حكومية لبنانية من أصناف مختلفة نقوم بدراسة أوجه من نشاطها وأشكال تنظيمها من أجل البحث عن مميزات محتملة لعمل النساء الاجتماعى. ويدعم هذا البحث ماليا "المجموعة الأوربية" ومنظمة "أوكسفام" البريطانية.

٢- ولا تقتصر المسألة على رفض مبدئى دوافعه اعتناق مبادئ حقوق الإنسان، بل تتعدى ذلك إلى تعارض مسوغات "العذر المحل" المذكور مع توجهات قطاعات من المجتمع اللبنانى نحو المسألة. ومن مظاهر ذلك، ردود الفعل على جريمة الشرف الأخيرة التى ارتكبها أب بحق ابنته بعد اتهامه إياها بفقدان عذريتها فى بلدة أنصار فى لبنان الجنوب؛ إذ انطلقت فى البلدة مظاهرة شبه تلقائية إثر هذه الجريمة فى احتجاج غاضب يطالب بالاقتصاص الأقصى من المجرم الجانى؛ "لأن فعلته غريبة عن تقاليدنا". وهذا مثل عن تخلف القانون اللبنانى، حتى الوضعى منه، عن إدراكات الناس لمسألة العنف ضد المرأة وتوجهاتهم نحوه.

٣- المنهجان - وبعكس ما يتطلبه البحث من تحديد وتصنيف لمواصفتهما - غير منفصلين تماما، بل متحركان وغير نهائيين. فدرجة الوعى الجندرى، الكامن خلف أيهما ليست منجزة ، هى الأخرى، بدرجة نهائية. هذا الوعى ليس غائبا لدى ناشطى الجمعيات الدينية، كما أنه بحاجة لمزيد من المراجعة والتدقيق لدى المنظمات المدنية. ويشهد المناخ الداخلى فى كل من النمطين من المنظمات غير الحكومية نقاشا داخليا مستمرا بسبب الفروقات الفردية بين الناشطين (والناشطات) على هذا الصعيد. ونحن لمسنا ذلك فى نتائج استبيان يقيس التوجه الجندرى، كما فى المقابلات التى أجريناها معهم ومعهن فى إطار الدراسة المذكورة.

حقوق المرأة السياسية

عفاف جاد الله

مقدمة

بالرغم من أن المرأة المصرية حصلت على حقوقها السياسية منذ ما يقرب من ثلاثين عاماً، إلا أن هذا الموضوع يحظى بأهمية كبيرة فى الآونة الأخيرة؛ وذلك لبروز قطاعات كبيرة، تتزايد انتشاراً ونفوذاً يوماً بعد يوم، تحاول أن تعود القهقرى ليس بحقوق المرأة السياسية فقط، أى إنكار هذه الحقوق وسحبها منها، وإنما بالمرأة ككل ككائن يدخل فى نطاق المحرمات ويتعين عدم الاقتراب منه وحبسه داخل جدران المنازل وأسوار البيوت والحجرات، ويصدر هذا الفكر تحت حجج ومقولات متنوعة تدور فى نطاق من التفكير الدينى والاقتصادى والاجتماعى والسياسى.

فمازالت غالبية الدول العربية لا تعترف للمرأة إلا بأقل الحقوق، سواء عامة أو سياسية، ويبدو أنه على المرأة فى هذه البلاد أن تقطع شوطاً ومسيرة شاقة قبل حصولها على حقوقها كاملة.

وكان من المعتقد أن هذه الموضوعات وحقوق المرأة عامة والسياسية خاصة، أصبحت أموراً راسخة وبديهية، إلا أن المجتمع المصرى فى مسيرته نحو التطور تعتريه مصاعب متعددة بفعل قوى اجتماعية وسياسية داخلية وخارجية تؤثر تأثيراً بالغاً على تطوره، وترتد به إلى مجاهل سحيقة من التخلف والتأخر.

وما زالت إلى اليوم المعارك والمحاكاة الجدلية قائمة، وصليل السيوف مسموعاً. تهدأ المعارك فترة ثم تعود تشتعل مرة أخرى، وكأنه كتب على مجتمعاتنا أن تدور فى نطاق البديهات والمسلمات، ولا يبارحها بالرغم من أن دولاً كثيرة فى العالم كانت خلفه بمراحل ثم بزته فى مدارج التطور والرقى.

وإذا كانت مصر جزءاً من العالم العربى والإسلامى وتشترك مع الدول الأوربية فى الإطلال على حوض البحر المتوسط، الأمر الذى يتعين معه أن نشير إلى سجل حال

المرأة فى هذه البلدان. وإن النظرة السريعة تنبئ بأن حقوق المرأة السياسية فى الدول الأوربية باتت مستقرة بالرغم من أنها لم تحصل عليها بهوادة، فطالما وقفت الكنيسة الكاثوليكية – عامة – ضد هذه الحقوق، ومازالت المرأة هناك تكافح للحصول على المزيد من الحقوق التى تتعلق بالمساواة فى الأجر وحقها فى جسمها أى الحمل والولادة والإجهاض. أما غالبية الدول العربية والإسلامية فما زالت لا تعترف للمرأة بأقل القليل، سواء عامة أو سياسية ويبدو أنه على المرأة فى هذه البلاد أن تقطع شوطاً ومسيرة شاقة قبل حصولها على حقوقها كاملة برغم الرفاهية التى تعيش فيها. وأشارت دراسات كثيرة إلى أن المرأة العربية تعانى من عدم العدالة فى كثير من الأمور، منها طبيعة النظرة السائدة إلى ماهية الموارد البشرية والقدرات الإنسانية، وكذلك فى مجال الحقوق وحيازة الموارد، وطبيعة القوة والفرص المتاحة للمرأة. وتؤكد الدراسات أن المرأة العربية قد عانت من التميز الثقافى ضدها، وأنها لم تمثل سوى وضع هامشى تعطيه لها الثقافة والتقاليد السائدة التى تنظر إلى المرأة على أنها مجرد تابع للرجل، ولأن طبيعة النمو المعاصر تفرق صورا جديدة من التميز وعدم المساواة.

وعلى مدى الحقبة الماضية بدأ مفهوم "التمكين" فى النمو والشيوع حتى أصبح عنوانا لأهم الاستراتيجيات السياسية للمرأة. فالقوة هى القدرة على فعل الشىء وليست التسلط على الغير. إن القوة هى قوة الفعل والتفاوض واتخاذ القرار، ورسم الحياة والمجتمع والمستقبل.

وأركان هذا البحث ستدور حول:

١- الحقوق العامة – والحجج المختلفة التى يسوقها المؤيدون والمعارضون.

٢- الحقوق السياسية من وجهة النظر الدستورية.

٣- الحقوق الاجتماعية والاقتصادية.

ولو استطعنا الإجابة على السؤالين التاليين يمكن حل الكثير من المشكلة.

السؤال الأول: لماذا لا تتحقق المواطنة الكاملة للمرأة رغم الحقوق التى اكتسبتها؟

السؤال الثانى: ما هى جوانب وأشكال القهر – الاستغلال الاقتصادى – والتحكم الثقافى والروحى – التى تحدث فى مجالات تطور المرأة – الأسرة –

المجتمع – والحياة العملية – والتى تنكسر على النساء قدراتهن على التفكير والإبداع واتخاذ القرار؟

وعى المرأة بحقوقها العامة والسياسية والاجتماعية

فى ديسمبر ١٩٩٧، اتخذت الأمم المتحدة خطوة هامة باعتماد جمعيتها العمومية اتفاقية القضاء على كافة أشكال التميز ضد المرأة. وقد صدقت جمهورية مصر العربية على هذه الاتفاقية في يوليو ١٩٨٠، ثم أقرتها بموجب القرار الجمهورى رقم (٤٣٤) لسنة ١٩٨١ وذلك مع إبداء بعض التحفظات عليها، واعتبرتها الوثيقة الأساسية التى تتضمن الحقوق القانونية والاجتماعية والسياسية للمرأة العربية.

ونظرة عامة على هذه الاتفاقية، وكذلك على التشريعات المتعلقة بالعمل والتعليم والحقوق السياسية والجنسية والمرأة الريفية والأسرة، تبين لنا أن معظم هذه التشريعات قد وفرت للمرأة فرصا متكافئة، دون تمييز إعمالاً لنص المادة (٤٠) من الدستور المصرى لسنة ١٩٧١، والتى تنص على:

(أن المواطنين لدى القانون سواء وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة) غير أن بعض هذه القوانين قد اعترضتها صعوبات عاقت تطبيقها أو ممارسة الحقوق الواردة بها لأسباب اقتصادية، أو لقيود وتقاليد اجتماعية أو لقصور فى الوعى. وقد ترتب على ذلك وجود فجوة بين القانون والواقع، فالقانون كأداة للتعبير الاجتماعى لا يحقق الهدف منه بصورة متكاملة إلا عندما يطبق ويلزم به جميع المواطنين.

ومن ناحية أخرى فقد ذهب بعض المفسرين إلى الرأى بأن هناك بعض القوانين التى تؤثر على قدرة المرأة، وتعوقها عن ممارسة دورها فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وهى القوانين التى حاولت أن تستند إلى العادات والتقاليد أو إلى الدين لتبرير مارآه هؤلاء المفسرين على أنه قصور، وتضم هذه القوانين قانون الجنسية وقانون الأحوال الشخصية، كما رأى بعض المحللين ضرورة إصدار قانون جديد يكفل الحماية والتباين الاجتماعى للمرأة. علماً بأن المرأة أكثر من غيرها تحتاج إلى المزيد من التوعية بحقوقها وواجباتها ومساعدتها على ممارسة هذه الحقوق وأداء هذه الواجبات من

الناحية العملية بحيث تصلح نموذجاً مفيداً لأبنائها ولأسرتها، وبداية لتغير أنماط السلوك ورؤية المجتمع لأهمية مشاركة المرأة فى مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفى صنع القرار، كما أن الهيئات التشريعية والتنفيذية وحركة المرأة وكذلك وسائل الإعلام المختلفة والتى تتناول جميعها مشكلات المرأة بصورة أكثر جدية وذلك من خلال الإطار الأوسع لمشكلات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، والتوعية بمعناها الواسع العام، قد يكون هدفها سياسيا، سواء كانت موجهة إلى الأفراد فى داخل الدولة بقصد تحقيق أهداف سياسية داخلية،أو إلى الرأى العام العالمى.

والمعرفة العامة هى حق من حقوق الإنسان، ومن أهم فروع تلك المعرفة الوعى بالحقوق السياسية والاجتماعية والقانونية، وتبدو هذه النوعية من المعرفة فردية لجميع الفئات رجلا كان أم امرأة، ولكنها بالنسبة للمرأة تعتبر حاجة ملحة، خاصة فى ظل التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى تبدو واضحة على الساحة فى الوقت الراهن.

وأيضا بصفة خاصة لأن المرأة تلعب العديد من الأدوار، وعليها القيام بالعديد من الواجبات فقد كفل لها القانون التمتع بالعديد من الحقوق السياسية والاجتماعية والقانونية، على قدم المساواة مع الرجل ونعرض هنا تعريف للسياسة وأهم ملامح الحقوق السياسية.

سياسات المرأة تبدأ من القاعدة والقمة معاً

تُعَرَّف السياسة بأنها الاستراتيجيات المصلحية التى تهدف إلى التأثير على البنى القائمة، وخصوصاً بنى القوة والثقافة فى المجتمع. ويقودنا هذا التعريف إلى تبنى مفهوم أوسع للسياسة، مقارنة بالمفهوم التقليدى الذى يربط السياسة بالدولة والحكومة، والبيروقراطية سواء على المستوى الإدارى القومى أو المحلى، وبالسياسات الحزبية والعمليات الانتخابية، أى للسياسة من أعلى إلى أسفل.

لقد كانت الحركات النسائية فى السنوات الأخيرة، بمثابة جزء من هذا المستوى غير الرسمى للسياسة. فقد فتحت هذه الحركات الطريق أمام سياسات جديدة، وقامت بتجربة هذه السياسات وابتكرت ثقافة نسائية بديلة كما تجسدت فى المنتديات

النسـائية ودور النشـر والكتـب، والمراكـز الصـحية النسـائية... وهـذا النوع من الصيغ التمثيلـية الكـثيرة كـان مكمـلاً للعلاقـات القويـة القائمة، وكذلك كان بمثابة التحديث الكبير لهذه العلاقات.

المرأة فى السياسات الانتخابية

تشـير الدراسـات إلى أن العمل السياسى الحزبى لا يتمتع بجاذبية كافية للمرأة. وأيضـاً نجـد أن ثقافـة العمـل السـائد فـى المؤسسـات السياسية القائمة تعبر عن انحياز واضـح للذكـور، كمـا تخضـع لسـيطرة الرجال. ومن أجل تحقيق التغيير يجب ممارسة القوة، ليس فقط القوة غير الرسمية ولكن القوة بالمعنى والطرق الرسمية.

أولاً: يرتكـز نمـوذج الديموقراطـية الـبرلمانية عـلى مـبدأ التمثـيل. ويعتـبر نظـام التخصـيص مناقضـاً لمبدأ التمثـيل الـذى يفـترض اتباع النظام الانتخابى. إلا أن ضـمان تمثـيل المـرأة فـى الـبرلمان هـو مسـألة تحقـيق لمبدأ العدالة، ولكن هناك حواجـز وقـيوداً عديـدة فى المجتمع تعمل بشكل واضح على إعاقة ترشيح المرأة وانـتخابها، ففـى منـتدى المنظمات غـير الحكومـية الـذى انعقد فى بكين على هـامش المؤتمـر العالمى الرابع للمرأة كان هناك اتفاق عريض على أن المرأة تحتاج إلى نظـام (الحصـة) أو الكوتـه. ورغـم أن النسـاء لا يعتبرن هذا النظام حلا لكل مشـكلاتهن أو لمعضـلة التمـيز ضـد المـرأة إلا أنـه نقطة للانطلاق، وأداة من أجل الـتحرك مـن الهامشـية إلى وضـع القلـب فـى الحـياة السياسـية، أى أنـه نظـام ضرورى وإن لم يكن كافيا بذاته.

ثانـياً: يعتـبر أن تغـير المـرأة عـلى المسـتوى القـاعدى للدفاع عن حقوقها وتوعيتها بأن التنظـيم والثقافة مصدر للقوة، وهو أهم خطوة تتمثل فى خلق إحساس بالانتماء والهويـة، ثـم تغير صورة المرأة باعتبارها حبيسة المنزل وخارج الحياة العامة. وتعتـبر الانـتخابات فرصـة ملائمـة للمـنظمات غـير الحكومـية والتنظـيمات النسـائية عـلى المستوى القاعدى حتى تعبئ ضغوطها من أسفل إلى أعلى. ويعتبر موسم الانتخابات مناسبة جيدة لنشر الوعى المدنى للناخبات النساء فيما يسمى أحـيانا بـبرامج محـو الأمـية السياسـية، والتى تشمل برامج التدريب على شرح

النظام السياسى ومسئولية الناخبين وتشجيع القيادات فى الحركة النسائية على خوض تجربة الترشيح فى الانتخابات النيابية.

الحق فى الحياة السياسية

يكفل الدستور للمرأة والرجل على حد سواء حق الترشيح وحق التصويت فى الانتخابات، فقد نصت المادة (٦٢) من الدستور على: للمواطن الحق فى الانتخاب، والترشيح، وإبداء الرأى فى الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون، وأنه على كل مصرى أو مصرية بلغ سن الثامنة عشرة ميلادية أن يباشر بنفسه الحقوق السياسية الآتية:

١ - الاستفتاء الذى يجرى لرئاسة الجمهورية.

٢ - انتخاب أعضاء كل من : مجلس الشعب، ومجلس الشورى، والمجالس الشعبية المحلية، ولا يوجد شرط لمعرفة القراءة والكتابة لممارسة هذا الحق.

وبالرغم من أن الدستور المصرى الصادر فى عام ١٩٧١ أكد على مساواة المرأة مع الرجل فى الحقوق السياسية دون تميز، إلا أن قيد المرأة فى جداول الانتخاب كان اختياريا حتى صدور القانون رقم (٤١) لسنة ١٩٧٩ والذى أزال هذه التفرقة وجعل القيد إجبارياً بالنسبة للرجل والمرأة معاً. وفى عام ١٩٨٦، بلغ عدد الناخبين ٢٢ مليون ناخب، إلا أن المتقدمين فى جداول الانتخابات بلغ عددهم ١٠ ملايين من الذكور و٣,٨ مليون فقط من الإناث وفى انتخابات ١٩٨٩، ارتفع عدد المتقدمات فى الجداول إلى ٥ مليون ولكن لم تتعد نسبة المشاركات نسبة الـ ٧٪ . وقد خصص القانون ثلاثين مقعداً للمرأة لضمان تمثيلها فى مجلس الشعب وذلك أخذاً بروح المساواة ومراعاة لاعتبارات تاريخية واجتماعية حالت دون تأهيلها للمشاركة فى الحياة السياسية على أساس من العلم والخبرة والثقة فى النفس، وكان عدد النائبات فى مجلس الشعب ٣٧ نائبة (ما بين منتخبات ومعينات) بنسبة ٦,٧٪ من أعضاء مجلس الشعب. وفى عام ١٩٨٧ وبعد صدور حكم المحكمة الدستورية العليا بعدم دستورية تخصيص مقاعد للمرأة استناداً إلى أن ذلك يتنافى مع مبدأ المساواة انخفضت هذه النسبة إلى ٤٪ وفى عام ١٩٩٠، تم انتخاب ٧ عضوات كما تم تعيين ٣ عضوات، وبذلك استمر تمثيل المرأة فى مجلس الشعب فى الانخفاض حتى وصل إلى ٢,٢٪.

أسباب عدم ممارسة المرأة لحقوقها السياسية

أسباب عامة:

هناك أسباب عامة لضعف المشاركة فى الحياة السياسية تجمع المرأة المصرية مع الرجل معاً، لعل أهمها ما يلى:

١ – مشاركة المواطن بصفة عامة مرتبطة إلى حد كبير بتأثيره فى المجتمع.

٢ – المزيد من المشاركة يتطلب المزيد من المواطنة.

٣ – العزوف العام عن المشاركة الأساسية وما يعتقده البعض من ضعف الممارسات الحزبية والمؤسسات المدنية الأخرى.

٤ – كثير من الناس يعتبرون السياسة شيئاً بعيد الصلة عنهم، فهى شىء لا يمس حياتهم اليومية ولا يعنيهم، مع عدم قدرة مؤسسات المجتمع المدنى على جذب اهتمام المواطنين ودفعهم للمشاركة الفعالة.

ويضاف إلى ذلك ما حدث من تغييرات متتابعة فى النظام التشريعى الخاص بتنظيم الانتخابات خلال الفترة من ١٩٨٣ إلى ١٩٩٠ نتيجة لإدخال نظام الانتخابات بالقائمة النسبية والطعن فى دستوريته أكثر من مرة.

والحقيقة أن هذه الأسباب العامة ساهمت فى تراجع مشاركة المرأة المصرية فى الحياة السياسية، إلا أن هناك أسباباً خاصة بالمرأة المصرية أدت إلى تراجع نسبة تمثيلها ومشاركتها منها :

أ – نسبة الأمية العالية من الإناث، إذ بلغت ٦٢,٥٪ بالمقارنة بنسبة ٣٧,٥٪ من الذكور فى عام ١٩٨٦– وازدياد نسبة تسرب الفتيات من التعليم.

ب – رؤية المرأة ذاتها أن العمل السياسى هو عمل مخصص للرجل دون المرأة بحيث ينقص من أنوثتها – وتكرس التنشئة الاجتماعية هذه المفاهيم، كما تدعم الاعتقاد بأن الوظائف الأساسية للمرأة هى داخل المنزل.

ج – أصبح القيد بالنسبة للمرأة فى جداول الانتخابات إجبارياً من عام ١٩٧٩ وبالتالى فإن اشتراك المرأة فى الحياة النيابية حديث نسبياً بما لم يسمح لها بتكوين رصيدها الخاص من الخبرات والكفاءات التى تمكنها من دخول المنافسة على قدم

المساواة – كما أن الأحزاب السياسية لم تقم بجهد ملموس لتوسيع دائرة مشاركة المرأة فى الحياة السياسية ودعمها.

كما أن ضعف إدراكها للأوضاع السياسية من حولها،يرجع فى المقام الأول لانشغالها بدورها كربة منزل.

كما تعانى المرأة من نقص فى الوعى بأهمية وأسلوب ممارسة الحقوق السياسية، ويساعد على استمرار هذا الوضع عدم وجود منظمات فعلية حكومية أو غير حكومية، تتولى رفع مستوى وعى المرأة بحقوقها المختلفة تساعد على ممارسة هذه الحقوق وتشجيعها على ترشيح نفسها فى الانتخابات العامة، وتدعم تجربتها فى هذا المجال.

د – الظروف الاجتماعية والتقاليد التى تحول دون مشاركة المرأة فى الحياة السياسية حيث تتحمل المرأة المصرية مسئولية مزدوجة، فهى تقوم بخدمة أسرتها وزوجها وأبنائها وحدها دون مشاركة فعالة من الزوج فى أغلب الأحيان، وذلك بالإضافة إلى مسئوليتها كعاملة فى تنفيذ التزاماتها قبل رب العمل.

كما أن التقاليد الخاصة فى المجتمع الريفى لا تشجع المرأة الريفية على المشاركة فى الحياة السياسية، فالمراكز الأكثر قيادية محفوظة للرجل أما المرأة فعليها أن تشارك بتقديم الدعم المالى والاجتماعى بالإضافة إلى مسئولياتها فى نطاق الأسرة.

هـ – عدم وجود حركة منظمة موحدة للمرأة تتولى مسئولية تشجيعها وتوعيتها ودعمها وتنسيق حركتها ورفع المستوى الحضارى والاجتماعى والاقتصادى للمرأة المصرية بوجه عام، وأهمية هذه الحركة المنظمة أنها تمكنها أن تكون فى مجموعها قوة ضغط فى شأن قضاياها بمعناها الواسع.

و – الحاجة إلى آليات منظمة ومستمرة وموحدة تتولى التنسيق من التنظيمات المختلفة حكومية وغير حكومية وتجميع الجهود والموارد لتنفيذ خطة رفع مستوى الوعى لدى المرأة المصرية بحقوقها السياسية وإزالة العقبات التى تحول دون ممارساتها لهذه الحقوق، وكذلك تقديم الخدمات المساعدة التى تمكنها من المشاركة بفاعليتها فى كافة مجالات الحياة السياسية.

وبصفة عامة فإن هناك حاجة ماسة لوضع استراتيجية قومية لتنمية المرأة كإنسان، وإزالة المعوقات التى تمنعها أو تجعلها غير قادرة على المشاركة فى مواجهة التحديات التى يواجهها الإنسان المصرى، على أن ترعى هذه الاستراتيجية النقاط الأساسية التالية:

١ - أن تكون تنمية المرأة جزءاً لا يتجزأ من خطة التنمية الشاملة للمجتمع بحيث يصبح صانع القرار السياسى أكثر حساسية لمشاكل المرأة ومصالحها، وأن يأخذها فى الاعتبار عند اتخاذ قراراته.

٢ - أن تعنى الاستراتيجية بكافة الموارد الحكومية وغير الحكومية أن تنسق الجهود للقضاء على أمية المرأة وخفض نسبة تسرب الإناث من المدارس.

٣ - تنظيم مشروعات متكاملة لتوعية المرأة بحقوقها وواجباتها ومساعدتها على ممارسة هذه الحقوق، وأداء هذه الواجبات من الناحية العملية، وذلك بما يسمح للمرأة بتكوين رصيد كاف من الخبرات والكفاءات والمهارات التى تمكنها من الدخول إلى ساحة المنافسة على قدم المساواة. وأيضاً:

(أ) برامج توعية حول العلاقات بين الرجل والمرأة.

(ب) برامج محددة لمكافحة التميز ضد المرأة وتطويرها.

٤ - أن تبدأ حملة قومية من خلال وسائل الإعلام المختلفة لتؤكد على أهمية عمل المرأة وتعليمها بالنسبة لعملية التنمية، وأهمية ممارسة الحقوق السياسية كواجب وحق من حقوق الإنسان.

٥ - أن تعترف الاستراتيجية القومية بمشاركة المرأة الفعلية فى النشاط الاقتصادى غير الرسمى، وأن تصدر القوانين والقرارات اللازمة لتوفير التأمين الاجتماعى وصور الحماية القانونية الأخرى للعاملات، وأن توفر وسائل الرقابة على تطبيق أحكام قوانين العمل بالنسبة للمرأة.

وسوف نستعرض فيما يلى بعض التوصيات والأفكار والمداخل التى طرحت من قبل بعض المنظمات النسائية وهى على النحو التالى:

أولاً: من الضرورى دعم وتقوية الجماعات والمنظمات والتحالفات النسائية حتى تبدو

الحركة النسائية قوة سياسية فعالة، ولها خطها المستقل فى المجتمع.

ثانياً: من الضرورى إيجاد آليات للفعل الإيجابى ودعم المؤسسات التى تسمح بمشاركة نسائية أكبر فى النظام السياسى الرسمى، سواء كناخبات أو سياسيات.

ثالثاً: يجب خلق فرص ومجالات محدودة لتمكين المرأة من الانخراط فى السياسات المحلية؛ لأنها تعتبر المجال الملائم للمرأة التى تعبر عن همومها ومصالحها فى الحياة اليومية.

رابعاً: يجب إيجاد رابطة استراتيجية بين السياسيات من النساء وبين الحركة النسائية عموما، كما يجب مساءلة السياسيات من النساء من جانب الحركة النسائية، كما يجب على الحركة النسائية، من ناحية أخرى، أن تصبح مسئولة عن دعم وتمكين النساء فى الحياة السياسية لكى يعملن من أجل قضيتهن المشتركة.

خامساً: يجب تدريب الصحفيين على تناول القضايا من منظور التكافؤ بين الرجل والمرأة وطرح نماذج بديلة للصورة السائدة، من خلال وسائل الإعلام.

سادساً: لكى ينجح المجتمع المدنى فى توجيه الحكومة والأحزاب والاتحادات العمالية والإعلام، يجب تشكيل الآليات للمراقبة أو فرق عمل خاصة لهذا الأمر، ويجب أيضاً إبراز وفضح انتهاكات حقوق المرأة. ومن طرق تحقيق ذلك، الاحتجاج الجماعى عبر رسائل البريد، أو إرسال الآلاف من البطاقات النمطية لمحطات التلفزيون للاحتجاج وعدم التأييد للسلبية فى الدفاع عن حقوق المرأة.

سابعاً: إن المنظمات غير الحكومية التى تهتم بشئون المرأة يجب أن تواجه حكوماتها بالوثائق الدولية التى وقعت عليها، ومنها على سبيل المثال، إعلان بكين، ثم تطالب باحترامها على المستوى القومى.

وأخيراً، فإننا نشعر بضرورة اتخاذ خطوات صغيرة فى حياتنا اليومية، وكذلك تطوير استراتيجيات بعيدة المدى. إنها عملية بطيئة تستهدف تغيير الثقافات والمؤسسات، ولكن لا بديل عنها للمرأة التى يجب عليها الاستفادة من كل فرصة ممكنة لتحقيق أهدافها.

الممارسة السياسية للمرأة العربية
مصر نموذجا

عواطف عبد الرحمن

تشير الوثيقة العالمية التى صدرت فى جنيف عام ١٩٩٤ بعنوان (تصحيح عدم التوازن فى ممارسة الحقوق السياسية بين المرأة والرجل) إلى حقيقة جوهرية مفادها (أنه بعد مرور ٤٠ عاما على صدور اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة ورغم التقدم الذى تم إحرازه، إلا أن الحياة السياسية والبرلمانية فى العالم لا تزال خاضعة لهيمنة الرجل)، فقد كشفت أحدث دراسة للاتحاد البرلمانى الدولى عن أن عدد مقاعد النساء فى برلمانات العالم تعانى من الهبوط، ففى عام ١٩٨٨ كان النساء يشغلن ١٤,٨٪ من ١١٪. كما أشارت هذه الدراسة إلى أن نسبة النساء فى البرلمانات العربية لا تتعدى ٣,٣٪ من إجمالى المقاعد حاليا.

فى هذا السياق تبرز التجربة البرلمانية للمرأة المصرية، والسؤال هو ما هى المحددات التى تحكم مشاركة المرأة المصرية فى الانتخابات ترشيحا وانتخابا؟ وكيف نقوّم الأداء البرلمانى للمرأة عبر المجالس العشرة التى شاركت فيها منذ عام ١٩٥٧ حتى ١٩٩٥؟

بداية يعد المحدد الثقافى من أبرز المحددات التى تحكم مشاركة المرأة المصرية فى الانتخابات، فقد تأثر الشعب المصرى دوما بالثقافات الفرعونية والعربية والإسلامية ونظرتها للمرأة التى اتسمت أحيانا بتصوير المرأة ككائن أدنى وأحيانا مساو وآخر أرقى من الرجل، لكن ظل الاتجاه العام أكثر ميلا لأخذ الجوانب السلبية لوضع المرأة فى هذه الثقافات وإهمال الجوانب الإيجابية، الأمر الذى أثر على المشاركة السياسية للمرأة، وتكشف المسيرة التاريخية للمرأة المصرية خلال القرنين الأخيرين عن وجود نسقين من القيم والممارسات الملكية للمرأة يتمثلان فى: النسق (البدوى –

الجاهلى)، والنسق (المملوكى - التركى)، كما شهد المجتمع المصرى ثلاثة أنساق إيجابية كانت دافعة لمشاركة المرأة فى شئون مجتمعها هى: النسق (النهرى - الزراعى)، و(النسق الإسلامى)، والنسق (الحديث والمعاصر)، ولقد تفاعلت هذه الأنساق الخمسة مع ظروف الواقع الاجتماعى الثقافى المصرى، وكان لها تجلياتها السلبية والإيجابية بالنسبة لقضايا المرأة طبقا لحالات المد والجذر التى توالت على المجتمع فى إطار الصراع والجدل الدائر بين قوى التقدم وقوى التخلف. ولقد ارتبط تقدم المرأة المصرية خلال القرنين الأخيرين بظروف المد الوطنى والاجتماعى الذى تحقق من خلال محاولات النهوض الوطنى على أيدى محمد على وإسماعيل وعبد الناصر أو من خلال الثورات الوطنية والانتفاضات الشعبية (ثورة ١٩١٩، انتفاضة ١٩٤٦). وقد سجلت الحركة النسائية السياسية فى مصر أولى خطواتها فى مظاهرة السيدات يوم ١٦ مارس ١٩١٩؛ حيث شاركت النساء لأول مرة فى المسيرات الوطنية ضد الاحتلال البريطانى، وأكدن مشاركتهن بعقد أول مؤتمر نسائى منظم ضد الاحتلال يوم ٨ يناير ١٩٢٠. ثم جاء فى دستور ١٩٢٣ النص على أن التعليم الابتدائى إجبارى بالنسبة للجنسين ولكنه لم يعط أى حقوق سياسية للمرأة، فما كان من منيرة ثابت إلا أن أرسلت فى يوم ١٥ مارس ١٩٢٤ بيانا إلى سعد باشا زغلول زعيم الأغلبية آنذاك فى البرلمان المصرى الذى عقد أول جلسة له بعد إعلان دستور ١٩٢٣، وقد تضمن البيان احتجاج نساء مصر على عدم وجود أى بند فى الدستور يشير إلى أى حقوق سياسية للمرأة. كما طالبت النساء بالسماح لهن بحضور حفل افتتاح البرلمان، لكن طلبهن رفض فى الوقت الذى دعيت فيه سيدات الجاليات الأجنبية إلى الحفل، وقد استمرت منيرة ثابت فى المطالبة بحقوق المرأة، وكانت أول من نادى بحق مساواة المرأة والرجل دستوريا من خلال سلسلة من المقالات التى نشرتها فى صحيفة (البلاغ) و(مجلة الأمل). هذا وواصلت الحركة النسائية محاولاتها طوال حقبة الأربعينيات لاستخلاص الحقوق السياسية للمرأة، وكان يساندها نخبة مستنيرة من مثقفى العصر، مثل: طه حسين، وزكى عبد القادر، وسلامة موسى، ويمثل الاعتصام النسائى بزعامة درية شفيق بمبنى نقابة الصحفيين فى ١٢ مارس ١٩٥٣ الحلقة الأخيرة فى نشاط الحركة

السياسية النسائية التى ظلت مقصورة على النخبة المتعلمة من نساء الطبقة الوسطى بالعاصمة.

وبصدور دستور ١٩٥٦ وقانون مباشرة الحقوق السياسية تبدأ صفحة جديدة فى مسيرة المرأة المصرية؛ إذ أقر هذا الدستور المساواة بين النساء والرجال، وأعطى المرأة لأول مرة حق المشاركة فى الانتخابات ترشيحا وانتخابا، وشاركت المرأة فى انتخابات ١٩٥٧، ومن بين ست سيدات رشحن أنفسهن للانتخابات فى تلك السنة فازت اثنتان هما: راوية عطية، وأمينة شكرى بمقعدين فى البرلمان، وكان ذلك بنسبة ٠,٥٧٪ من إجمالى مقاعد البرلمان. وظل عدد العضوات فى البرلمان صغيرا؛ إذ لم يتجاوز ثمانى عضوات فى انتخابات ١٩٦٤، وهبط عددهن إلى ست عضوات فى انتخابات ١٩٦٨. ورغم بدء تجربة التعددية عام ١٩٧٦ إلا أن هذا لم يؤثر على زيادة فرص وصول المرأة إلى مقاعد البرلمان، ففى المجال الزمنى الذى تم انتخابها فيه من عام ١٩٥٧- ١٩٧٦ فى ظل نظام الحزب الواحد فازت خمس وعشرون سيدة بمقاعد فى المجلس. أما فى الانتخابات التالية التى جرت فى ظل نظام التعددية الحزبية (١٩٧٦- ١٩٩٥)، فقد تعرض التمثيل النسائى فى البرلمان لموجة غير مستقرة من الصعود والهبوط؛ بسبب تأثير بعض التغيرات السياسية والقانونية التى طرأت على الواقع النسائى فى مصر. فإذا كانت مشاركة المرأة فى البرلمان قد بلغت الذروة فى انتخابات ١٩٧٩ (٨,٢٥٪)، فإن هذه الزيادة الكبيرة تعزى فى الأساس إلى تعديل قانون الانتخابات رقم ٣٨ لعام ١٩٧٢ بالقانون رقم ٢١ لعام ١٩٧٩ الذى سمح بتخصيص ثلاثين مقعداً للنساء كحد أدنى وبواقع مقعد على الأقل فى كل محافظة، ولم يسمح هذا القانون للرجال بالتنافس على هذه المقاعد فى الوقت الذى سمح فيه للنساء بالتنافس مع الرجال على كل المقاعد الأخرى. ومن بين حوالى مائتى امرأة تقدمن إلى الترشيح فى انتخابات ١٩٧٩ فازت ثلاثون منهن بالمقاعد المخصصة لهن كما فزن بثلاثة مقاعد أخرى، وبالإضافة إلى ذلك عين رئيس الجمهورية سيدتين، وبهذا أصبح إجمالى النساء العضوات فى مجلس الشعب خمساً وثلاثين عضوة، ومما يجدر الإشارة إليه أن قيد المرأة فى جداول الانتخابات ظل اختياريا حتى صدور القانون ٤١ لعام ١٩٧٩ الذى أزال هذه التفرقة،

وجعل القيد فى جداول الانتخابات إجباريا بالنسبة للرجل والمرأة. وقد أسفر ذلك عن زيادة المشاركة النسائية فى عام ١٩٨٤؛ إذ بلغ عدد العضوات بمجلس الشعب سبعاً وثلاثين عضوة: (ثلاثين عضوة منتخبة لمقاعد المرأة و أربع منتخبات وثلاث معينات) بنسبة ٨,٩٪ من أعضاء مجلس الشعب.

ويمثل عام ١٩٨٦ بداية الانتكاس والتراجع للمشاركة النسائية؛ إذ قضت المحكمة الدستورية بعدم دستورية القانون رقم ٢١ لعام ١٩٧٩؛ لما ينطوى عليه من تمييز على أساس النوع. وقد انعكس إلغاء هذا القانون بصورة سلبية على المشاركة النسائية فى انتخابات ١٩٨٧، حيث انخفضت النسبة إلى ٣,٩٪ ممثلة فى ثمانى عشرة عضوة منهن أربع عشرة منتخبة و أربع معينات، وكان النظام الانتخابى المعمول به آنذاك مبنيا على القوائم الحزبية، وقد خلت قوائم معظم الأحزاب من العناصر النسائية فيما عدا الحزب الحاكم وحزب التجمع، وفى انتخابات ١٩٩٠ التى استندت إلى النظام الفردى تم انتخاب ٧ عضوات كما تم تعيين ٣ عضوات وبذلك استمر تمثيل المرأة فى مجلس الشعب فى الانخفاض حتى وصلت النسبة ٢,٢٪ ثم ازداد الوضع سوءا فى انتخابات ١٩٩٥ التى شهدت مشاركة ٨٧ مرشحة نجح منهن خمس مرشحات أضيف إليهن ٤ معينات فأصبح العدد ٩ عضوات بنسبة ١,٦٪. ومن الجدير بالذكر أن مجموع أعداد النساء عضوات البرلمان منذ عام ١٩٥٧ حتى ١٩٩٥ بلغ ١٤٤ عضوة منهن ١٩ فقط حصلن على العضوية بالتعيين و ١٢٥ بالانتخاب. وهنا يثار التساؤل هل العبرة بعدد النساء فى مجلس الشعب؟ أم بمدى فعاليتهن فيه؟ بالنسبة لأداء المرأة البرلمانى فإن سجل مشاركة المرأة سواء فى مجال اقتراح القوانين أو طلبات الإحاطة يتميز بقدر من التوازن إلا أن مناقشة المرأة لمشروعات القوانين اتسمت بالضعف الملحوظ ولا يستثنى من ذلك مشروعات القوانين التى تهم المرأة كقوانين العمل والجنسية والأحوال الشخصية، كما يلاحظ أن الأداء التشريعى والرقابى للمرأة داخل البرلمان كان يتناسب طرديا مع درجة انفتاح النظام السياسى القائم على التعددية الشكلية وثقافة الحزب الواحد.

هذا وقد اقتصر النشاط الرقابى للمرأة المصرية داخل البرلمان على وسيلتين

تقليدتين هما: الإحاطة والسؤال، وتجنب اللجوء إلى الاستجواب على الموضوعات الرقابية ذات الطابع الاجتماعى وقدمت أساسا للوزارات الخدمية هذا مع الأخذ فى الاعتبار أن المرأة قد تولت رئاسة اللجنة الدستورية والتشريعية كما سبق لها رئاسة لجان الثقافة والإعلام والسياحة والإسكان والتعمير والعلاقات الخارجية. إذن ما هو المعنى الكامن خلف رحلة الصعود والهبوط والإنجازات التى حققتها والإخفاقات التى منيت بها المرأة المصرية فى مجال المشاركة السياسية خلال الأربعين عاما الماضية؟ لابد أن يستوقفنا لماذا ارتفعت نسبة المشاركة السياسية للمرأة. وبلغت الذروة فى انتخابات ١٩٧٩، ١٩٨٤، ولماذا هبطت بعد ذلك حتى وصلت إلى انتخاب ٥ مرشحات فقط عام ١٩٩٥؟ وما مغزى مردودهما فى مجال المشاركة السياسية بهذا القدر من الضآلة والانحسار؟ وما جدوى أن تتمتع المرأة المصرية دستوريا بكافة حقوقها السياسية غير المشروطة مما يميزها عن غيرها من نساء الكثير من الدول بما فى ذلك بعض الدول المتقدمة صناعيا وتكنولوجيا؟ وما هى الأسباب الحقيقية التى تكمن وراء عدم ممارسة المرأة المصرية لحقوقها السياسية؟ وما هى المبررات الموضوعية لعزوف الأحزاب عن ترشيح أعداد كافية من النساء فى الانتخابات العامة؟ لاشك أن الزيادة الكمية الملحوظة سواء فى عدد النساء المتعلمات أو العاملات لا تعد فى حد ذاتها دليلا على التغيير الجوهرى فى الوضع الاجتماعى للمرأة أو قرينة على تحررها الحقيقى من كافة العوائق المتوارثة والمستجدة، فما زالت المرأة المصرية تواجه كثيرا من العقبات التى تحول دون انطلاقها بكامل قدراتها ومواهبها للمشاركة فى صياغة صورة المجتمع وعلاقاته. وعندما تحاول أن تتأمل نتائج الدراسات والمسوح التى أجريت عن الأوضاع المجتمعية للمرأة المصرية فى مجالات التعليم والعمل والمشاركة السياسية والثقافية سوف يدهشنا تعدد وتنوع المفارقات وأشكال التناقض التى تثير العديد من الإشكاليات؛ مما دفع البعض إلى النظر إلى الحقوق التى تتمتع بها والمكاسب التى حققتها والمناصب التى وصلت إليها المرأة على أنها نوع من الديكور الذى يهدف إلى تقديم صورة عصرية عن المجتمع المصرى، ولكن فى النهاية تظل المرأة عاجزة عن الوصول إلى منصب قاضية أو رئيسة جامعة أو رئيسة تحرير لصحيفة يومية أو رئيسة

أو وكيلة للبرلمان. وتشير خريطة تعليم الإناث في مصر إلى أن ارتفاع نسبة مشاركة المرأة المصرية في التعليم خلال العقود الأربعة الماضية لم يصاحبه ارتفاع مماثل في مشاركة المرأة في قوة العمل أو في المشاركة السياسية مما يفرغ التعليم من محتواه الاجتماعي بالنسبة للمرأة ويحوله إلى أداة مظهرية ظاهرها التقدم بينما تهدف في جوهرها إلى تكريس الأوضاع التقليدية للمرأة المصرية.

ومهما اختلفت الآراء حول أسباب عزوف المرأة عن المشاركة في العمل السياسي إلا أن هناك إجماعا حول سبب محوري يكمن وراء عزوف النساء والرجال معا عن العمل السياسي يتمثل في المناخ السياسي العام الذى لا يشجع على المشاركة الفعلية سواء بالنسبة للرجل أو المرأة، بل يدفع بالأغلبية المتعلمة إلى الشعور باللامبالاة والعزوف عن المشاركة والتأثير في صنع السياسات العامة. إن فشل النظام الحزبي المتمثل في عجز الأحزاب عن طرح سياسات وحلول بديلة للمشكلات التى تواجه الجماهير وانعدام فرص وصول هذه الأحزاب إلى السلطة، فضلا عن غياب الممارسات الديموقراطية داخل هذه الأحزاب واستمرار وتفشى ثقافة الحزب الواحد لدى صناع القرار التى تتجلى في أسوأ صورها في إدارة العمليات الانتخابية وتزوير نتائجها - لاشك أن كل هذه الأسباب مجتمعة أدت إلى فقدان الثقة في جدوى المشاركة السياسية لدى النساء والرجال سواء من خلال الانضمام إلى الأحزاب أو المشاركة في الانتخابات ترشيحا أو انتخابا، إضافة إلى أن جميع الأحزاب التى نشأت منذ عام ١٩٧٦ سعت إلى إرضاء الناخبين الذين تشبعوا على مدى قرون طويلة بالموروثات الثقافية التى تكرس فكرة النقص الأنثوى ودونية المرأة وبالتالى عزفت هذه الأحزاب عن ترشيح المرأة في الانتخابات وتناست ما اشتملت عليه برامجها. كذلك لا يمكن إغفال التأثير السلبي لظاهرة عدم الاستقرار التشريعي لنظام الانتخابات خلال الفترة من ١٩٨٣-١٩٩٠ نتيجة لإدخال نظام الانتخابات بالقائمة النسبية والطعن في دستوريته أكثر من مرة إلى أن حكم بعدم دستوريته في ١٩ مايو ١٩٩٠.

كذلك لوحظ أن تعقد إجراءات التسجيل في الجداول الانتخابية وعدم ثقة الناخبين في صحة الجداول الانتخابية كرس الاعتقاد بعدم جدوى المشاركة ودفع

أحزاب المعارضة إلى المطالبة بتنقية سجلات الانتخابات من أسماء الموتى والمهاجرين وإخضاع الانتخابات لإشراف القضاء. والحقيقة أن كل هذه الأسباب ساهمت فى تراجع مشاركة المرأة فى الحياة السياسية إلا أنه يبقى فى النهاية الأسباب الذاتية الخاصة بالمرأة المصرية التى شكلت معالم الصورة الراهنة للمشاركة النسائية فى العمل السياسى. وإذا كانت الأمية المتفشية بين نساء مصر (٧٩,٨٪) تتصدر هذه الأسباب فإن منظومة القيم الثقافية والتقاليد الاجتماعية تلعب دورا حاسما فى تكريس الرؤية التى تقصر أدوار المرأة على المجال الأسرى والاجتماعى، بينما تخصص المجالات العامة وفى قلبها الممارسة السياسة للرجل فقط وهى نفس المنظومة التى تضع تعليم الأنثى فى أولوية متأخرة عن تعليم الذكر، كما تتلقى هذه المنظومة من القيم الثقافية المتوارثة والمتحيزة ضد المرأة كل المساندة والدعم من مناهج التعليم ووسائل الإعلام إذ يغلب على ممارستها الرؤية الذكورية التقليدية التى تعيد إنتاج الاتجاهات التقليدية السلفية وترسخ الإيمان بسيطرة النمط الأبوى وفكرة النقص الأنثوى وغيرها من الموروثات التاريخية السلبية تجاه المرأة وحقوقها وأدوارها ومسئولياتها ولا تسعى مطلقا لتصحيح المفاهيم البدوية والقبلية الوافدة التى تتعارض مع مكانة المرأة ودورها التاريخى فى صنع الحضارة المصرية. ولا شك أن الذين سارعوا إلى المحكمة الدستورية العليا من المناهضين لتحرير المرأة المصرية ونجحوا فى عرقلة مبادرات الدولة فى هذا الصدد وأعنى بذلك إلغاء قانونين هامين: أولهما القانون رقم ٢١ لعام ١٩٧٩ الذى خصص ثلاثين مقعدا للمرأة فى مجلس الشعب (أسوة بتخصيص مقاعد للعمال والفلاحين)، وثانيهما القانون رقم ٤٤ لعام ١٩٧٩ للأحوال الشخصية الذى أعطى للمرأة ضمانات حمائية ضد تعسف الرجال فى الطلاق وتعدد الزوجات والحضانة وحقوق السكن. لاشك أن هؤلاء قد استنفروا أكثر الأنساق القيمية تخلفا فى تراث وتقاليد المجتمع المصرى، أى موروثات النسق الجاهلى البدوى والنسق المملوكى العثمانى كما اعتمدوا على المساندة المعنوية والفكرية غير المباشرة التى تقدمها بصورة منتظمة كل من المؤسسات التعليمية وأجهزة الإعلام من خلال مناهج تعليمية قاصرة، متحيزة ضد المرأة وسياسات وبرامج إعلامية تتجاهل عن عمد التطور والإنجازات التى

حققتها المرأة المصرية خلال القرن الأخير وتركز على الأدوار التقليدية للمرأة، وتولى عنايتها للشرائح العليا من نساء المدن، وتتجنب الاقتراب من القضايا النسائية الحيوية، مثل: قوانين الأحوال الشخصية، والمشاركة السياسية للمرأة، ومحو الأمية كما تتجاهل هموم ومشكلات نساء الريف، والعشوائيات واحتياجاتهن الاتصالية والإنسانية. وإذا كان النظام التعليمى فى مصر يكرس الحفظ والتلقين ويساعد على قولبة النشء من الرجال والنساء فى أنماط ومناهج دراسية تؤكد التقسيم التقليدى للأدوار بين الجنسين وأن (الأنثى تطبخ والذكر يعمل)، ويتجاهل كافة الإنجازات التى حققتها المرأة المصرية فى مجالات العمل الاقتصادى والاجتماعى والثقافى، علاوة على الإبداع فى مجالات الأدب والفن، فإن تأمل خريطة العمالة النسائية فى مصر بما تحويه من تناقضات يساعدنا فى استكمال التعرف على أسباب تراجع المرأة فى مجال المشاركة السياسية، إذ تشير هذه الخريطة إلى تركز النساء فى وظائف بعينها مثل: أعمال السكرتارية وقطاع الخدمات حتى فى ظل تنوع مجالات عمل المرأة مع التطور الذى حققته، وتؤكد بيانات منظمة العمل الدولية إلى أن تمثيل النساء فى قطاع الخدمات بمصر يصل إلى ٨٩,١٪ من قوة العمل بينما لا يزيد تمثيل الرجال فى هذا القطاع عن ١٠,٩٪. كما تشير بعض الدراسات إلى أن نسبة العمالة النسائية ٤٣٪ هذا عدا العمالة النسائية غير المنظورة التى تتمثل فى العمل الزراعى غير المأجور والأعمال المنزلية التى لا تندرج ضمن الأنشطة الاقتصادية حيث يتضح لنا من هذه الخريطة أن نوع الأنشطة الاقتصادية التى تشارك فيها المرأة (الخدمات السكرتارية – الزراعة) لا تساعد على تحرير رؤيتها لذاتها ولأدوارها المجتمعية بل على العكس تكرس منظومة القيم التقليدية إذ تفرغ العمل من قيمته الحقيقية ودوره فى تحرير وعى وإرادة الإنسان وتأكيد ذاته وتعظيم فاعليته فى المشاركة فى إدارة شئون مجتمعه، وتجعل العمل مجرد مصدر للرزق والإعاشة دون المساس بمنظومة القيم السائدة أو الأوضاع المجتمعية المتوارثة ومنها أوضاع المرأة وأدوارها. ولا شك أن هذا التفسير يثير إشكالية تطرح نفسها بإلحاح وتتمثل فى سيادة المنطق الصورى أو الشكلى عند التعرض لقضايا المرأة وأدوارها وصورة الذات لديها، إذ غالبا ما يسيطر مفهوم الكم ويغيب مفهوم

الكيف، فالملاحظ أنه بالرغم من تنامى أعداد النساء فى جميع الميادين والتزايد النسبى لمعدل مشاركتهن فى الحياة العامة إلا أن درجة فاعليتهن لا تزال محدودة وهناك تقصير ووعى زائف وقلة حيلة تشوب الكثير من الممارسات النسائية مما يعطل مسيرتهن الجماعية ويعوق إحراز أى تقدم حقيقى فى هذا الصدد. ولا شك أن ضعف المشاركة النسائية فى عضوية الأحزاب السياسية والمجالس المحلية يؤكدان هذا القصور، فعلى سبيل المثال: هناك ثلاث سيدات ممثلات فى اللجنة العليا لحزب الوفد من بين ٥٠ عضوا، أما الحزب الناصرى فهناك سيدتان فقط من ٧٢ عضوا فى اللجنة المركزية وكذلك حزب التجمع هناك ثلاث عضوات فحسب من مجموع ٦٤ عضوا فى الأمانة العامة للحزب ويكتفى حزب العمل بعضوتين فقط فى اللجنة العليا للحزب.

وهناك ٤ قيادات نسائية فقط فى أربع نقابات عمالية عامة على مستوى الاتحاد العام للعمال، وفى النقابات المهنية لا يزيد عدد النساء عن عشر عضوات فى المجالس العامة للنقابات. هذا ويلاحظ ارتفاع نسبة التمثيل النسائى فقط فى الجمعيات الأهلية ذات النشاط التقليدى مثل: رعاية الطفولة والأمومة. أما المجالس المحلية ومجلس الشورى فقد شغلت المرأة ٢,٦٪ من المقاعد فى انتخابات ١٩٩٧ بعد أن كانت قد وصلت فى الفترة من ١٩٧٩- ١٩٨٦ إلى ٢٠٪ من المقاعد وتبلغ النسبة النسائية حاليا فى مجلس الشورى ٤٪.

خلاصة القول إن المرأة المصرية تعانى ضعفا بنيويا متواصلا فى حجم ونوعية مشاركتها فى المجالات التشريعية والنيابية والمراكز القيادية فى مؤسسات المجتمع المدنى.

وبقدر ما تدعو هذه الحقيقة إلى التأمل المشوب بالأسى إلا أنها تدعونا إلى محاولة الاقتراب من الواقع الحى بكل تعقيداته وتشابكاته وصراعاته الخفية والمعلنة لرصد حركة التأثير والتأثر والتفاعل المحيط والخلاق بين المرأة المصرية وهذا الواقع خصوصا فى مجال العمل السياسى.

المرأة المصرية، انتخابات ١٩٩٥

تأتى انتخابات ١٩٩٥ ومشاركة النساء المصريات فيها كى تشكل لنا الساحة

التى تطرح على أرضيتها كافة الإشكاليات والتحديات التى تواجه المجتمع المصرى وفى قلبه المرأة نحاول أن نستنطق من وقائعها الدلالات الكافية وما تحمله من مؤشرات عن المستقبل القريب والمتوسط للمرأة المصرية فى مجال المشاركة السياسية التى يمكن اعتبارها معيارا موضوعياً لقياس حركة التقدم والتراجع للمرأة المصرية وقضاياها وأدوارها.

ومن واقع الرصد المباشر لحركة المشاركة النسائية فى انتخابات ١٩٩٥ تطالعنا المعطيات التالية:

أولا : بلغ عدد المرشحات لهذه الانتخابات ٨٧ مرشحة من إجمالى عدد المرشحين ٣٩٨٠ مُرشحاً بنسبة ٢,١٪ هناك ٤٦ مرشحة شاركن للمرة الأولى بنسبة ٥٤٪ من المرشحات، وهناك ٢٠ دائرة جديدة تغطى ١٤ محافظة شاركت فيها المرشحات – وترجع الزيادة فى أعداد المرشحات عام ١٩٩٥ عن الانتخابات السابقة ١٩٩٠ (١,٥٪) إلى شيوع الاعتقاد بأن هذه الانتخابات ستكون نظيفة ونزيهة وأن التدخل الحكومى سيقل إلى أدنى مستوى. وقد ظهر ذلك واضحا فى شعارات وبرامج وتعليقات المرشحات.

ثانيا : تتفاوت أصول الانتماء السياسى والطبقى والأيديولوجى للمرشحات، فإذا كانت الغالبية منهن تنتمى إلى الشرائح الدنيا والوسطى للطبقة المتوسطة (٨٥٪) أمثال نفيسة حامد حسن التى تعمل بالوحدة الصحية بإدفو ولا تزيد مكافآتها الشهرية عن ٢٥ جنيها، إلا أن هناك بعض المرشحات اللاتى ينتمين إلى أصول اجتماعية وقبلية ودينية ذات تأثير ونفوذ بارز فى مجتمعاتهن المحلية مثل: هانم طوبار (مرشحة حزب العمل بالمنزلة) حفيدة الشيخ حسن طوبار بطل المقاومة الشعبية ضد نابليون، وزوزو رشاد (مرشحة مستقلة عن ملوى) حفيدة جلال الدين السيوطى وهى شقيقة آمال رشاد مرشحة الوفد ودكتورة مروة إسماعيل (مرشحة مستقلة فى بلقاس) تنتمى إلى إحدى العائلات القديمة المعروفة بثرائها.

ثالثا : لوحظ ضآلة عدد المرشحات الحزبيات فهناك ٧ أحزاب من جملة ١٤ حزبا

قدموا ١٦ مرشحة منهم الحزب الوطنى الحاكم لم يجد بين أعضائه على امتداد ٢٦ محافظة سوى ٧ سيدات يصلحن للترشيح لعضوية مجلس الشعب من بين ٤٣٩ مرشحا، وذلك على حد قول أحد الصحف القومية (الجمهورية ١١/٢/ ١٩٩٥)، وقدمت أحزاب المعارضة مرشحة واحدة (حزب التجمع) وأربع مرشحات وفديات وثلاث مرشحات عن حزب العمل ومرشحة واحدة عن حزب مصر العربى.

ويفسر الحزبيون ذلك التقصير بصعوبات النظام الانتخابى وقلة الإمكانات المادية، علاوة على قلة الكوادر النسائية المدربة، فضلا عن ضبابية الخط السياسى لبعض تلك الأحزاب.

ومما يجدر ملاحظته أن عدد المرشحات على قوائم الأحزاب ذات التوجه الإسلامى تزيد عن بعض الأحزاب ذات التوجه العلمانى، فقد اكتفى حزب التجمع بمرشحة واحدة (فتحية العسال)، ولم يرشح الحزب الناصرى نساء، فيما رشح حزب العمل ثلاث مرشحات: (نجلاء القليوبى – هانم طوبار – منى الامبابى) بمحافظات القاهرة والدقهلية والشرقية. وهنا لا يفوتنا الإشارة إلى الوثيقة التى أصدرتها جماعة الإخوان المسلمين فى مارس ١٩٩٤ (قبل الانتخابات بعام ونصف) أوضحت فيها تأييدها للحقوق السياسية للنساء ترشيحا وانتخابا، حيث فندت دعاوى المتشددين وأكدت على حق المرأة المسلمة فى المشاركة فى الانتخابات بالتصويت كناخبة والترشيح كنائبة.

رابعا : تتصدر القاهرة قائمة المحافظات فى عدد المرشحات الذى بلغ ١٤ مرشحة منهن ٩ مرشحات يتقدمن لأول مرة للانتخابات وجميعهن مستقلات ما عدا مرشحة حزب العمل، ويلى محافظة القاهرة سيناء التى قدمت ١٠ مرشحات مستقلات، ثم كفر الشيخ (٦ مرشحات منهن واحدة وطنى والباقى مستقلات)، ثم تأتى الإسكندرية (٥ مرشحات) أغلبهن حزبيات (الوطنى ومصر العربى والوفد).

هذا ولم تقدم محافظات الصعيد (الجيزة – بنى سويف – المنيا – أسيوط –

أسوان) سوى ١٠ مرشحات منهن ٤ مرشحات يتقدمن للمرة الأولى ومنهن ٤ حزبيات (٢ وفد) وواحدة تجمع والرابعة (الحزب الوطنى) والباقيات مستقلات.

ورغم ضآلة عدد المرشحات في محافظات الصعيد مقارنة بالمحافظات الأخرى فى الوجه البحرى وسيناء ومنطقة القناة إلا أن هذه هى المرة الأولى التى يصل فيها عدد المرشحات ٦ مرشحات (عدا محافظة الجيزة) منهن ٥ مرشحات مستقلات، ولابد أن نأخذ فى الاعتبار مسألة التقاليد والموروثات الثقافية الخاصة التى تميز مجتمعات الصعيد وتؤثر بصورة سلبية على واقع المرأة الصعيدية ومشاركتها فى العمل العام.

خامسا: تفاوتت المستويات التعليمية للمرشحات ما بين فك الخط وتعليم أولى وشهادات متوسطة وعليا وماجستير ودكتوراه. وكان هناك ٤ سيدات حاصلات على الدكتوراه: (سوسن الغزالى - ليلى عبد الوهاب - مروة إسماعيل - آمال عثمان).

سادسا: تنوعت الوظائف والمهن للمرشحات ما بين ربات بيوت ومدرسات ومحاميات وطبيبات وموظفات (وزيرة ووكيلة وزارة ومديرات عموم).

سابعا: تراوحت أعمار المرشحات ما بين ٣٠ عاما إلى ٦٠ عاما وتنتمى أعلى نسبة (٣٥٪) إلى فئة من ٥٠-٦٠ عاما يليها فئة من ٣٠-٤٠ عاما فقد بلغت نسبتها ٢٣٪ من المرشحات وتقل نسبة اللاتى ينتمين إلى الفئة العمرية الوسطى من ٤٠-٥٠ عاما. ويوضح ذلك أن المرأة المصرية لا تشارك فى العمل السياسى إلا فى المرحلة العمرية التى تشير إلى انحسار مسئولياتها العائلية والمنزلية وإمكانية تفرغها للعطاء خارج منزلها.

ثامنا: لوحظ أن ٩٨٪ من المرشحات متزوجات ومستقرات اجتماعياً ولهن أبناء وبنات متميزين علميا ووظيفيا وقد شاركوا أمهاتهم فى الدعاية الانتخابية. كما كشفت الحوارات مع المرشحات عن مستوى الاستنارة والحماس والاقتناع لدى أزواج المرشحات ومن الأمثلة الدالة الزوج والزوجة اللذين خاضا معا انتخابات ١٩٩٥

كـل منهما فى دائرة مختلفة (عنايات أبو اليزيد فى طنطا وزوجها المستشار عبد العزيـز أبـو زيد فى إدفو بمحافظة أسوان). ولعل هذا يشير إلى حقيقة جوهرية فـى إمكانـية أن تجمـع المـرأة بـنجاح بـين مسـئولياتها التقلـيدية داخـل المنزل ومسـئولياتها الوظيفـية والعامـة خـارج المـنزل خصوصـا فى حالة توفر المساندة والتفاهم من جانب الأزواج.

تاسـعا: لوحـظ أن أغلـب المرشـحات كانت لهن تجارب سابقة فى العمل العام سواء فى إطـار حكومـى أو مـنظمات أهلـية أو إطـار اجـتماعى عائـلى وقـد تقـدم النشـاط الاجـتماعى عـلى النشـاط السياسـى للمرشحات مثال: عين الحياة صالح ونفيسة حامد فى قضايا محو الأمية وتنظيم الأسرة.

البرامج الانتخابية للمرشحات

طغـت القضـايا ذات الأبعـاد المحلـية على القضايا الدولية والإقليمية كما ركزت المرشـحات عـلى القضـايا ذات الطـابع الاجـتماعى والاقتصـادى، ولم تحـتل قضايا المرأة مكانــة هامة فى سلم أولويات المرشحين والمرشحات على السواء، إذ لوحظ أن المرشحات قـد حرصـن عـلى الأخذ بالنظرة القومية الشاملة أكثر من التركيز على قضايا ذات طابع فـئوى. هـذا ويمكـن اسـتخلاص ثلاثـة محـاور أساسـية فـى بـرامج المرشحات لمجلس الشعب فى انتخابات ١٩٩٥.

أولا : المحـور الخدمـى ويحـتل الصـدارة فـى بـرامج أغلبـية المرشـحات حيث برزت مطالـبهن بـتطوير قطاعـات معيـنة مـثل: التعلـيم والصحة والمياه النقية والنقل والمواصـلات والإسـكان والصـرف الصحى، وهناك حالات جمعت المرشحات بين المطالب على المستوى المحلى مع المطالب على المستوى القومى ولكن هناك قلة من الـبرامج الـتى أثارت قضايا عامة مثل: الوحدة الوطنية والبطالة وإدماج وزارتى الصحة والبيئة وربط التعليم بالتربية وإحياء علوم الدين.

ثانـيا : المحور الفئوى ويطرح قضايا الشباب الذين احتلوا بؤرة الاهتمام يليهم الأطفال ثـم المسنين. وقد طرحت البرامج الانتخابية للمرشحات العديد من الاقتراحات: حـل مشـكلة الـبطالة كقضـية محورية ترتبط بظاهرة الإرهاب وتهدد الاستقرار

السياسى فى البلاد والدعوة لمد مظلة التأمينات الاجتماعية لتشمل الطلاب طيلة فترة تعلمهم واقتراح مشروعات للرعاية الصحية للمسنين. وقد جاءت قضايا المرأة فى إطار هذا المحور حيث برز الاهتمام بقضية تعليم المرأة ومحو أميتها الأبجدية والثقافية وتنشيط دورها فى الممارسة السياسية والتوسع فى إنشاء دور حضانة نموذجية وضرورة تعديل قانون الأحوال الشخصية. ومن الفئات الأخرى التى اهتمت بها المرشحات فى برامجهن الانتخابية "الأقباط" والتأكيد على أهمية إعطائهم حقوقهم؛ تأكيدا للوحدة الوطنية، وتجنبا للفتنة الطائفية (نجلاء القليوبى - فتحية العسال - سعاد الديب) وتلى ذلك مصالح الفئات الأخرى مثل: الفلاحين والعمال وجنود الأمن المركزى وموظفى الحكومة.

ثالثا : المحور السياسى وقد شمل العديد من المطالب التى تمس القضايا الداخلية التى اندرجت تحت عنوان الإصلاح السياسى والقانونى وشملت التنمية المستقلة، وتنشيط دور المنظمات غير الحكومية وإلغاء القوانين المكبلة للحريات، وسن قانون لمحاكمة الوزراء، أما القضايا الخارجية التى تطرقت إليها برامج المرشحات فقد دارت حول ضرورة التسلح النووى المصرى؛ لتحقيق التوازن الاستراتيجى مع إسرائيل، والمطالبة بتحقيق تكامل اقتصادى عربى، ومما يجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد الدعوى القضائية التى رفعتها المرشحة حنان الشامى ضد رئيس الوزراء؛ احتجاجا على عدم اتخاذ إجراء عاجل ومناسب ضد قتل إسرائيل للأسرى المصريين.

قضايا المرأة فى برامج الأحزاب والمستقلين

يلاحظ تراجع قضايا المرأة فى البرامج الانتخابية للأحزاب فقد احتلت مساحة ضئيلة فى أغلب البرامج الحزبية باستثناء الحزب العربى الناصرى الذى اعتبرها أم القضايا، ويلاحظ أن الأحزاب السياسية بصفة عامة حكومة ومعارضة تتفق على كل ما يتعلق بصحة المرأة العامة والإنجابية وتعليمها وتثقيفها باعتبارها أم الأجيال، ولكن تختلف هذه الأحزاب على عمل المرأة ومشاركتها فى الأنشطة السياسية. ورغم أن حزبى الوفد والتجمع قد اهتما بحقوق المرأة الكاملة، إلا أنهما لم يشيرا إلى المشاركة

السياسية، ومما يثير الدهشة أن أكثر الأحزاب دفاعا عن الحقوق السياسية للمرأة، وأعنى به الحزب العربى الناصرى، لم يتقدم بمرشحة واحدة بينما تقدم حزب العمل بثلاث مرشحات عاملات رغم تحفظاته على خروج المرأة للعمل.

أما اهتمام المرشحين المستقلين بقضايا المرأة فقد برز اتجاهان: أولهما يرفض تخصيص اهتمام معين لقضايا المرأة، والثانى يعتبر أن المرأة تعانى من الظلم السياسى والاجتماعى الفادح الواقع عليها.

أساليب الدعاية الانتخابية للمرشحات

عكست الانتخابات البرلمانية ١٩٩٥ بوضوح ضعف الالتزام الحزبى لدى المرشحين والمرشحات واعتمادهم على العلاقات الشخصية والروابط العائلية والقبلية للتأثير فى الناخبين، وقد تفاوتت مستويات الإنفاق على الدعاية الانتخابية إذ شهدت الانتخابات صوراً عديدةً فى سوء استخدام المال والمناصب فى الدعاية الانتخابية وذلك بالنسبة للمرشحين وإن لم تستثن منها بعض المرشحات ولكن بصورة أقل.

هذا وقد اعتمدت غالبية المرشحات على الأساليب المباشرة فى الدعاية التى اقتصرت على الاتصال الشخصى فى الساحات العامة والمصايف والشوادر والحقول بالإضافة إلى الوسائل التقليدية (اللافتات الورقية) والقماشية والسيارات المتجولة حاملة الميكروفونات.

ما العمل

لاشك أن حالة غير مسبوقة من الانشغال والقلق تتسلل إلينا وتدعونا إلى التساؤل عن حصاد هذه التجربة كحلقة فى سلسلة التواصل بين المرأة المصرية والمجتمع السياسى التى بدأت ولن تتوقف، ويأتى السؤال مباغتا عن المستقبل وماذا يحمل للمرأة المصرية؟ لقد جاءت نتائج الانتخابات مخيبة للآمال؛ فقد أسفرت عن فوز ٥ مرشحات من الـ ٨٧ مرشحة من إجمالى ٤٤٤ هم الأعضاء المنتخبون وتنتسب العضوات الفائزات إلى الحزب الحاكم ثلاثة يمثلن العاصمة وواحدة محافظة ساحلية وأخرى محافظة حدودية ولا تمثيل لنساء الصعيد أو الوجه البحرى والناجحات فى الانتخابات كلهن خضن التجربة من قبل بالإضافة إلى أن رئيس الجمهورية قام بتعيين

٤ عضوات وبذلك أصبح هناك ٩ عضوات من إجمالى ٤٥٤ عضوا بنسبة ١,٦٪، وفى خضم التفسيرات العديدة لنتائج الانتخابات والملابسات والظروف التى أحاطت بالمعركة الانتخابية يبرز تساؤلان أولهما: محلى يتعلق بموقف الناخبات المصريات، وثانيهما: قومى على المستوى العربى يتعلق بالمقارنة بين تمثيل المرأة فى المجالس النيابية فى مصر وسائر الدول العربية.

أما عن التساؤل الأول فالمعروف أن هناك حوالى ٤ مليون ناخبة مصرية مقيدة فى الجداول الانتخابية، فلو أن جميعهن ذهبن للإدلاء بأصواتهن كان من المؤكد نجاح ٦٠٪ على الأقل من المرشحات وكان من المحتمل نجاح جميع المرشحات أما والوضع الراهن يشير إلى نجاح ٥ مرشحات فقط فهذا يعنى أحد الاحتمالات الثلاث: إما أن أصوات النساء ذهبت للمرشحين الرجال أو أنهن صوتن للمرشحات النساء وزيفت أصواتهن أو أنهن لم يمارسن حقهن الانتخابى من أساسه والواقع أن هذا هو الأرجح خصوصا أن الدراسات قد أكدت أن أغلبهن لا يثقن فى نزاهة الانتخابات وبالتالى فهن يخشون من ضياع أصواتهن. كذلك تشير هذه النتائج بإصبع الاتهام إلى الهيئات والمنظمات النسائية بسبب تقصيرها فى إعداد الناخبات، وفى مقدمة هذه الهيئات اللجنة القومية للمرأة وأمينات المرأة والأحزاب السياسية والجمعيات النسائية. وهنا تجدر الإشارة إلى تصريح سامية شلبى عن أمينة المرأة فى الحزب الوطنى التى كانت تحشد الجهد فى المحافظات لدعم المرشحين الرجال من ممثلى الحزب الحاكم.

وبالنسبة للتساؤل الثانى فهو يشير إلى التناقض الذى تعانى منه التجربة الديموقراطية فى مصر خصوصا الشق الذى يتعلق بالمشاركة النسائية، فرغم أن التطور الديموقراطى المتمثل فى التعددية بدأ فى مصر مبكرا (١٩٧٦) عن سائر الدول العربية، غير أنه يلاحظ أن نسبة تمثيل المرأة فى المجالس النيابية العربية تزيد عن مثليتها فى مصر وخصوصا فى الدول ذات النظم المركزية الأوتوقراطية مثل: سوريا والعراق، مما يؤكد أهمية التدخل من جانب الحكومات لإحداث التغيير المطلوب لصالح مشاركة المرأة فى المؤسسات السياسية الرسمية والشعبية. وهنا يثار التساؤل: ماذا كان يحدث لو أن القيادة السياسية المصرية رفضت إدراج النص الخاص بمنح المرأة المصرية حقوقها

السياسية انتخابا وترشيحا فى دستور ١٩٥٦؟

وإذا كان لنا أن نمد البصر استشرافا لما يأتى به الغد للمرأة المصرية فإن الرؤية المستقبلية تشير إلى ثلاثة احتمالات وبدائل.

السيناريو الأول يشير إلى استمرار الوضع مشابها لما هو سائد حاليا وهذا مستبعد، أما السيناريو الثانى (سيناريو التشاؤم) فهو يشير إلى تدهور الوضع، كما يشير السيناريو الثالث (سيناريو التفاؤل) إلى تحسين الوضع وكل منهما مرهون بشروط، فالتدهور سيحدث إذا استمرت الأوضاع الراهنة التى تتمثل فى استمرار التصاعد فى نسبة الأمية بين النساء (٧٩٪ مقابل ٦٨٪ للذكور) وتكريس الصورة التقليدية للمرأة فى وسائل الإعلام بالإضافة إلى عدم الاستقرار التشريعى لنظام الانتخابات وضعف المؤسسات الحزبية علاوة على التقاليد التى لا تشجع المرأة فى الريف على المشاركة السياسية فضلا عن تعدد الأدوار والمسئوليات التى تقوم بها المرأة داخل وخارج المنزل، ويضاف إلى كل ذلك استمرار تخاذل الأحزاب عن مساندة المرأة فى الانتخابات العامة واستمرار تخاذل القيادة السياسية عن التدخل الإيجابى لكسر الطوق الاجتماعى والسياسى الذى يعوق تقدم المرأة وتنشيط مشاركتها فى العمل العام، أما شرط تحقيق السيناريو المتفائل الذى يشير إلى تغير الأوضاع وتحسنها فهى تتمثل فيما يلى:

١- تدخل الدولة لتخصيص عدد من المقاعد للمرأة من خلال نص قانون يلزم الناخبين بانتخاب سيدة مرشحة فى كل دائرة على الأقل (أسوة بما هو مطبق بالنسبة للعمال والفلاحين وتخصيص ٥٠٪ من المقاعد لهم).

٢- تغيير السياسات الإعلامية الراهنة تجاه المرأة بحيث تتحول وسائل الإعلام إلى عنصر مشارك وفعال فى النهوض بقضية المرأة ومحو أميتها وتشجيعها على المشاركة السياسية.

٣- ضرورة أن تتبنى الأحزاب السياسية توجهات إيجابية إزاء قضايا المرأة وتترجمها إلى سياسات ومواقف تتمثل فى إعداد المزيد من الكوادر النسائية المؤهلة والمدربة لخوض الانتخابات والمشاركة فى العمل العام.

٤- أن تسعى الجمعيات والمنظمات النسائية بجدية وإخلاص للقضاء على التشرذم فى صفوف الحركة النسائية وذلك بالعمل على توحيد الجهود النسائية؛ لخلق حركة نسائية موحدة فى استراتيجيتها وتوجهاتها ومتنوعة فى أنشطتها ومساراتها وقادرة على تأهيل النساء وتزويدهن بالوعى والمعرفة والمهارات العصرية التى تجعلهنً قادرات على مواجهة التحديات المعاصرة والمستقبلية.

٥- تنشيط دور الجامعات ومراكز البحث العلمى لإعداد البحوث والدراسات الخاصة بالمرأة وتخصيص دورات علمية وإدراج قضايا المرأة كجزء من المناهج الدراسية والخطط البحثية.

٦- مراجعة صورة المرأة المصرية فى المناهج التعليمية والعمل على تصحيحها بما يتلاءم مع حقيقة الإنجازات والإسهامات التى قدمتها - ولا تزال - المرأة المصرية لمجتمعها فى مختلف المجالات.

المصادر، المراجع:

اعتمدت الورقة على المصادر التالية :

١- عطيات الأبنودى: حوارات مع المرشحات المصريات لانتخابات ١٩٩٥.

٢- نيفين مسعد: المرأة فى انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٥ - تحرير د. ودودة بدران - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ١٩٩٦.

٣- أمانى قنديل: أساليب الاقتناع والتأثير فى الحملة الانتخابية فى (المرأة وانتخابات مجلس الشعب ١٩٩٥) - مصدر سابق كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة. ١٩٩٦.

٤- منى ذو الفقار: المرأة المصرية فى عالم متغير - رسائل النداء الجديد - رقم ٦ - القاهرة - يناير ١٩٩٥.

٥- عمرو هاشم ربيع: محددات دور المرأة الانتخابى والبرلمانى - جريدة الأهرام - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٥.

٦- سلوى شعراوى جمعة: المشاركة السياسية للمرأة المصرية بين الفاعلية والسلبية - مجموعة الأبحاث التحضيرية المقدمة من لجنة تعزيز دور المرأة فى المجتمع - المؤتمر العالمى للسكان والتنمية - القاهرة سبتمبر ١٩٩٤.

٧- فرخندة حسن: رؤية متكاملة لتحقيق مشاركة المرأة فى الحياة السياسية - التحديات وإجراءات المواجهة - ندوة قضايا المرأة المصرية بين الواقع والمستقبل - وزارة الشئون الاجتماعية الإدارة العامة لشئون المرأة - فبرا ير ١٩٩٧.

٨- مديحة السفطى: دور المرأة من الزيادة بالتراكم إلى التحول الكيفى - فى (مصر فى القرن ٢١ - الآمال والتحديات) - تحرير أسامة الباز - مركز الأهرام للترجمة والنشر - القاهرة ١٩٩٦٠.

٩- عواطف عبد الرحمن وآخرون: المرأة المصرية والإعلام فى الريف والحضر - كلية الإعلام - جامعة القاهرة - فبرا ير ١٩٩٧.

١٠- إسماعيل صبرى عبد الله: التخطيط العلمى لضمان المشاركة الفعالة للمرأة فى

الإنـتاج القومـى – فـى (مؤتمر المرأة المصرية وتحديات القرن الحادى والعشرين) مـن ٦– ٨ يونـيو ١٩٩٤ – الـتقرير الخـتامى – الجـزء الأول – المجلـس القومـى للطفولة والأمومة – اللجنة القومية للمرأة.

١١– عـلى الدين هـلال: مشـاركة المرأة فى الحياة السياسة – فى (مؤتمر المرأة المصرية وتحديات القرن الحادى والعشرين) يونيو ١٩٩٤ – مصدر سابق.

١٢– حوريـة مجـاهد: المـرأة المصرية فى المجالس التمثيلية (مجلس الشعب والشورى والمجـالس المحلية) – مؤتمر المرأة المصرية وتحديات القرن الحادى والعشرين – يونيو ١٩٩٤ – مصدر سابق.

١٣– سـعد الديـن إبراهيم: التقاليد والأعراف والعادات – نظرة المجتمع للمرأة مؤتمر المرأة المصرية وتحديات القرن الحادى والعشرين – يونيو ١٩٩٤ – مصدر سابق.

تهميش المرأة فى التاريخ
مساهمة المرأة الفلسطينية الريفية
فى الحياة السياسية فترة الثلاثينيات نموذجا

فيحاء عبد الهادى

مقدمة

صياغة التاريخ من خلال عيون النساء

هناك هوة كبيرة – سجلها المؤرخون – ما بين التاريخ الغنى بمشاركة النساء فى نضال شعبهن وتسجيل هذا التاريخ. فلماذا أهمل التاريخ المدوَّن تسجيل مشاركة النساء؟! لماذا اهتم بروايات الرجل وأهمل ما يتعلق بالمرأة؟! نتساءل: هل يتفوق الرجل على المرأة بالقدرة على القص؟! وهل يحتفظ وحده بكنوز المعرفة؟!

لقد جاء ذلك الإهمال لروايات المرأة ضمن إهمال التاريخ المدون للتاريخ الإثنى الذى تصفه روز مارى صايغ بأنه تاريخ الجماعات المستثناة من المعرفة، من الثقافة العالية والسلطة. وبما أن المرأة هى الأقل تعليما والأقل وصولا إلى السلطة ومراكز صنع القرار، فهى التى تهمش رواياتها وتستبعد معرفتها الواسعة التى تعلمتها من الحياة لا من الكتب.

لقد تعرض تاريخ النساء الفلسطينيات إلى الضياع والتشويه مع مرور الوقت، أهمل تاريخهن إهمالا بينا. وقد آن الأوان أن نعود– إلى روايات المرأة وتجاربها ونوثقها، إلى جانب اهتمامنا بتوثيق روايات الرجل وتجاربه، أن نقف أمام التاريخ الشفوى للمرأة الفلسطينية، ونبرز دورها فى الكثير من المجالات، وخاصة فيما أهمله التاريخ المدون.

آن الأوان أن نهتم بإعادة صياغة التاريخ من خلال عيون النساء وبأقوالهن لا نقلا عنهن بوساطة أزواجهن أو أولادهن، حتى تكتمل الصورة ونعيد الأمور إلى

نصابها. علينا أن نتعلم كيف نثق بالمرأة وقدراتها، وأن نستنهض فيها هذه الثقة. وهذا ما يتيحه منهج التاريخ الشفوى بدقة.

يتلاءم منهج التاريخ الشفوى مع المرأة ومع المنهج النسوى بالتحديد؛ إذ يتيح استخدام هذا المنهج للمرأة أن تتحدث بنفسها عن نفسها وعن رؤيتها للعالم، تتعلم المرأة من خلال ممارسة حقها فى التعبير عن نفسها وتكتسب الكثير، تثق بقدراتها وتكتسب التجربة التى تتعمق مع ازدياد ممارستها لأبسط حق من حقوقها.

لطالما قيدت حرية المرأة وكمم فمها، لذا لا نتوقع أن تعبر عن مشاعرها بحرية كبيرة حين تتحدث. وهنا تأتى أهمية التاريخ الشفوى الذى يتيح – عبر إمكاناته وأساليبه الديموقراطية – معرفة خلجات المرأة وشعورها الذى يمكن أن تتم معرفته بوساطة الملاحظة، المشاركة، الإصغاء الواعى الذى يأخذ بعين الاهتمام ما تريده المرأة من فهم لمشاعرها، سؤال المرأة عن معنى مصطلحاتها المختلفة مما يمكن من فهم تعبيراتها بدقة.

تاريخ نضال المرأة الفلسطينية

تاريخ نضال المرأة الفلسطينية تاريخ غنى ملىء بالتجارب المهمة الجديرة بالتسجيل منذ العشرينيات: تأسيس أول اتحاد نسائى فلسطينى بقيادة إميليا سكاكينى، وزليخة الشهابى سنة ١٩٢١م. تشكيل لجنة السيدات العربيات التى تمت إثر مؤتمر عام عقد فى القدس فى العاشر من أكتوبر ١٩٢٩م، وأول مظاهرة قامت بها نساء فلسطين أثناء انعقاد المؤتمر فى السنة نفسها. استشهاد أول شهيدة فلسطينية فى معركة وادى عزين حين رافقت الثوار أثناء عملياتهم وأمدتهم بالسلاح والتموين – فاطمة غزال – سنة ١٩٣٦م. استشهاد حياة البلبيسى المدرسة التى كانت تسعف الجرحى فى قرية دير ياسين أثناء المذبحة سنة ١٩٤٨م.

تكوين الفرقة السرية "زهرة الأقحوان" التى كانت تنقل الزاد والسلاح إلى الثوار، وتقوم بأعمال التمريض بقيادة (مهيبة وعربية خورشيد)، وإنشاء جمعية "التضامن النسائى" بقيادة لولو أبو الهدى سنة ١٩٤٨م. اعتقال المناضلات الفلسطينيات فى سجون الأردن بسبب انتمائهن إلى أحزاب سياسية عربية: حزب البعث، الحزب

الشيوعى، حركة القوميين العرب في الخمسينيات والستينيات. تأسيس الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية سنة ١٩٦٥م إطارا شعبيا ديموقراطيا يجمع كلمة المرأة الفلسطينية، ويوحد صفوفها. مشاركة المرأة الفلسطينية فى منظمات المقاومة وممارستهن الكفاح المسلح، بالإضافة إلى أشكال النضال الأخرى بعد سنة ١٩٦٧م، وسقوط أول شهيدة عسكرية فلسطينية مارست القيادة والتخطيط والتدريب للعمل العسكرى والعمل التنظيمى "شادية أبو غزالة" سنة ١٩٦٨م.تطور أشكال عمل المرأة فى أواسط السبعينيات، وانتقال عمل المرأة ونضالها من الفردية إلى الجماعية. مشاركة المرأة الفعالة فى الانتفاضة الفلسطينية الباسلة سنة ١٩٨٧م بشكل جماعى منظم وغير منظم. نضال المرأة الفلسطينية من أجل تحررها، من أجل وطن ينصف المرأة ويضعها فى موقع الشريك فى عملية البناء، وليس فى موقع التابع.

ما لم يدون من نضال المرأة الفلسطينية

هناك ضرورة لتسجيل ما لم يسجل من نضال المرأة الفلسطينية من خلال منهج التاريخ الشفوى، ذلك المنهج الذى يمكن بوساطته التأكد من صحة التاريخ المدون والإضافة إليه، من سد الثغرة الموجودة فى التاريخ المدون، من استجلاء الحقائق، ومن المقارنة بين الروايات المختلفة التى يمكن تسجيلها مما يقربنا إلى الحقيقة "بحسبان أن التاريخ هو علم الاحتمالات" (فانسينا: ١٩٨١م: ٣٤٩) أو يعطينا صورا أخرى لها.

تعطينا قراءة التاريخ المدون لمشاركة المرأة الفلسطينية فى العمل السياسى معلومات قليلة ومتضاربة أحيانا. حين نقرأ أحداث الثلاثينيات، نجد ذكرا بسيطا لمشاركة النساء، وتركيزا على مشاركة المرأة فى المدن وإهمال مشاركة المرأة الريفية، على الرغم من اعتراف المؤرخين بأهمية هذه المشاركة، وما استشهاد فاطمة غزال فى المعركة التى دارت بين الثوار والجنود البريطانيين سنة ١٩٣٦م، إلا دليل على أعلى درجات المشاركة مما يستدعى تقصى دور المرأة الريفية فى الثورة. كما نجد ثغرة فى الحديث عن نضال المرأة فى الفترة التاريخية (١٩٣٢-١٩٣٦) لاحظها العاملون فى حقل التاريخ الشفوى؛ مثل الباحثة روز مارى صايغ (نجار وارنوك"مقدمة": ١٩٩٢)، بالرغم من المشاركة الفعالة للمرأة فى انتفاضة ١٩٣٣م

(ياسين: ١٤٤: ١٩٧٥) التى لا يذكرها التاريخ إلا قليلا، كما تذكر المصادر تلك المظاهرة الاحتجاجية على زيارة مسئولين بريطانيين، التى قامت بها نساء فلسطين رغم الأمطار الغزيرة يوم الجمعة ١٥ إبريل سنة ١٩٣٣م، والتى تحدين عبرها عيون البوليس المتربصة،و أثبتن شجاعتهن وإقدامهن وذكاءهن السياسي؛ إذ حين سارت المظاهرة إلى مسجد عمر قامت سيدة مسيحية ولأول مرة فى التاريخ بإلقاء خطبة من منبر المسجد، وهى السيدة مايتيل مغنم، وحين واصل الموكب مسيرته إلى القبر المقدس، قامت سيدة مسلمة بإلقاء خطبة أمام مقبرة المسيح، وهى السيدة طرب عبد الهادى. (مغنم "صامد الاقتصادى": ١٩٨٦م: ٢٤، ٢٣)، مما يدل على رؤية ثاقبة مبكرة للحركة النسائية يجدر تتبعها.

وحين الحديث عن المنظمة السرية التى شكلت سنة ١٩٤٨م، والتى عرفت باسم "زهرة الأقحوان"، نجد تضاربا فى تحديد طبيعة هذه المنظمة، حيث تذكر بعض المصادر أنها فرقة نسائية للتمريض، تجندت عضواتها لمرافقة الثوار وإمدادهم بالتموين والأسلحة (أبوعلى: ١٩٧٥م: ٤٧)، تذكر مصادر أخرى أنها فرقة عسكرية، وإن لم توضح تماما هذا الدور العسكرى (الدجانى: ١٩٩٤م: ١٦٦)، كما تذكر مصادر أخرى الدور العسكرى الذى قامت به "زهرة الأقحوان"، لكنها ترد قيادتها إلى رجل (يافا: ١٩٩١م: ٢٠٧)، كما تختلف المصادر فى تسمية قائدة المنظمة فهى جهينة وعربية خورشيد فى مصادر عدة (أبو على: ٤٧) (الخليلى: ٧٨)، وهى دون اسم أول حين الحديث عن مجموعة المقاتلين الذين كانوا فى كرم الصوان بقيادة إبراهيم حوسو (الدجانى: ١٦٦)، وهى مهيبة خورشيد حسب ما يذكر مصدر واحد (يافا: ٢٠٨).

هنا يأتى دور التاريخ الشفوى الذى يكمل الناقص ويدقق فى الروايات المختلفة، ويعطى للمنظمة دورها ولأعضاء المنظمة دورهم رجالا ونساء.

يحدثنا تاريخ نضال المرأة الفلسطينية عن فترة الخمسينيات والستينيات باقتضاب شديد، رغم أهمية هذا النضال؛ إذ لأول مرة فى تاريخ العمل النسائى تمارس المرأة عملا سياسيا بالانخراط ضمن التنظيمات الحزبية العربية، مما يستدعى وقفة مطولة تدرس هذا الدور من خلال التاريخ الشفوى الذى يجمع الروايات المختلفة من

شـهود العـيان، ويقارنهـا بعضها ببعض، ويستخلص النتائج والتقييم الذى يقترب من الحقيقة، وينصف المرحلة. كما تجدر دراسة التنظيمات والروابط الفلسطينية والعربية الـتى عملـت لإبـراز دور المرأة الفلسطينية والحفاظ على الهوية والانتماء، وقامت بدور إعلامـى كبير خارج الوطن، على سبيل المثال هناك ضرورة لدراسة الدور الذى قامت به رابطـة المـرأة الفلسـطينية بالقاهـرة مـنذ تأسيسـها فـى القاهـرة ١٩٦٣م برئاسة السيدة سمـيرة أبـو غزالة، كما تجدر دراسة دور الاتحاد النسائى العربى الفلسطينى فى لبنان فى هذه الفترة برئاسة السيدة وديعة خرطبيل.

وتـأتى فـترة أواسـط السـتينيات وتأسـيس الاتحـاد العـام لـلمرأة الفلسـطينية برئاسـة السـيدة عصـام عـبد الهـادى، وانطلاقـة الكفـاح المسـلح لتشـكل مرحلة خصبة للدراسـة. وبالـرغم من بعض الدراسات الجادة والمهمة التى تناولت وركزت على علاقة المـرأة والـثورة(أبـو عـلى، الخليـلى) التى استندت إلى الدراسة الميدانية كما فى دراسة (الخليـلى)، ومزجـت بين الدراسة الميدانية والتأريخ الشفوى (أبو على) على أن الحقل خصب للدراسة والتقصى وإلقاء الضوء على الغامض من تاريخ نضال النساء.

ويدعـو تطـور الدور الذى لعبته المرأة الفلسطينية إلى دراسة هذا التطور، دراسة تـأخذ فـى حسـبانها شـهادة النسـاء حـول أوضـاعهن، وتجـاوز الموجود الكمى إلى آخر نوعى، يقف عند الإنجازات، كما يقف عند العقبات بجسارة وبدون تردد، يترك كلام الإنشـاء، ويحـاول أن يصـل إلى قلب المرأة وعقلها، أن يسجل خبرتها بصوتها، يسجل تخوفهـا، حيرتهـا، تسـاؤلاتها بالصـدق والاهـتمام نفسـه الذى يسجل بهما شجاعتها وبطولتها وصناعتها لتاريخها.

مساهمة المرأة الفلسطينية السياسية فى الثلاثينيات

لقد ساهمت المرأة الفلسطينية فى الثلاثينيات بالعمل السياسى، ولم تكن مساهمتها ثانوية كما تذكر كتب التاريخ، لقد كانت مساهمتها أساسية، فى المدينة وفى الريف.

وحـين نركـز على دور المرأة الريفية فنحن لا نقلل من دور المرأة المدنية، ولكننا نحاول أن نكتشف وننصف ما لم يكشفه وينصفه التاريخ المدون.

سـاهمت المـرأة المدنـية فـى المظاهـرات السياسـية، وأظهـرت شـجاعة كبيرة فى

التصدى لجنود الاحتلال الإنجليزى، رفعت العرائض الاحتجاجية، وكتبت فى الصحافة المحلية.

شاركت من خلال الاتحاد النسائى الذى شكل فى ١٩٢١ فى المؤتمرات السياسية الفلسطينية، وعقدت المؤتمرات السياسية النسائية، كما شاركت فى المؤتمرات النسائية العربية التى عقدت لنصرة القضية الفلسطينية؛ ومثال على مشاركتها: تشكيل وفد كبير للمشاركة فى المؤتمر الذى عقدته هدى هانم شعراوى فى مصر ١٩٣٨.

أما المرأة الريفية، فقد قامت بدور آخر لم تقم به المرأة المدنية، لقد شاركت بشكل كبير وفعال فى الثورة المسلحة، بكافة أشكالها، لكن التاريخ المدون لم يعترف لها إلا بدور واحد: إمداد الثوار بالطعام والشراب، ونقل السلاح والذخيرة لهم.

ولم تنجح المحاولات التى جرت -سابقا- فى التأريخ الشفوى فى تغيير الصورة النمطية التى تكرر الحديث عنها حول دور المرأة الريفية فى الثلاثينيات (إمداد الثوار بالماء والطعام ونقل السلاح، تحريض الرجال الذاهبين إلى المعارك)، مما دعا الباحثين فى التاريخ الشفوى إلى دعوة غيرهم من باحثى التاريخ الشفوى، إلى البحث عن منهج آخر فى الاستقصاء، يختلف عن ذلك الطريق الذى سلكه الباحثون السابقون (سويدنبرغ "نشرة أبحاث بيرزيت": ١٩٨٦/٨٥: ١٧).

لقد تركزت محاولات بحثنا فى الحديث عن المرأة من المرأة، اعتمدنا منهج التاريخ الشفوى المرتبط بتحليل النوع، الذى يعتمد مبدأ المشاركة والملاحظة، الصبر، الإصغاء الواعى، مما جعل الراويات يفتحن عقولهن وقلوبهن للباحثات، ويتحدثن عن حياتهن بصدق وشفافية، مما مكننا من تسجيل تاريخ حياتهن، الذى يعكس تاريخ شعب بأسره.

لقد كرست الثقافة السائدة القيم السلبية عن المرأة، والأدوار النمطية، مما جعلها تقلل من أهمية دورها.

حين تسأل الباحثات الراويات عن وعيهن لدور المرأة منذ طفولتهن (الثلاثينيات):

- "شو (ماذا) كانوا يعملوا النسوان وإنت صغيرة"؟

تجيب الراويات إجابات متشابهة سريعة:

- "ولا بيعملوا إشى (شىء)، اللى تحلب واللى تخض واللى ع الحصيرة اللى ع الفلايح (الفلاحة)، هذا شغلنا العرب كلنا فلاحين"[1].
- "شغلنا كله فى الأكل والشرب والطقات (الولائم) والذبائح والدنيا والحال فى الدور"[2].
- "والله لا بيعرفن (لا يعرفن) سياسة ولا إشى (شىء) ولا يشوفن حدا (لا يرين أحدا) يحصدن ويروحن بقناش (لم نكن) زى (مثل) اليوم مفتحات (متفتحات)[3].

وحين تتبسط الراوية وتفتح قلبها وعقلها وتضع الموروث جانبا، وتفسر قصدها، يظهر دورها الإيجابى الذى تعودت طويلا على إنكاره، والذى لا يعكس دورها الخاص فحسب بل يعكس دور المرأة الريفية فى تلك الفترة.

تسأل الباحثة الراوية(خضرة مصطفى السارى)التى كانت قد أكدت عدم اهتمام المرأة بغير الفلاحة:

- إحكيلنا (حدثينا) عن النسوان وقتيها؟
- عن النسوان؟ بالمدن كانوا ربع الكف الأسود. يحملن البنات سلال، هاى بحيفا. النسوان والبنات تروح تاخد (تأخذ) أكل ومى تطلع ع(على) الجبال[4].

وتستقصى الباحثة عن نساء الكف الأسود، اللواتى كن فى حيفا وعملهن بسؤالها:

- شو كانوا يعملوا بالضبط؟
- يمشين مع ربع الكف الأسود.
- يحاربن معهن (معهم) واللا (أو) هنى (هن) بس يمشوا (يمشين)؟
- لأ بلهن (إنهن) عارفات السريرة (يعرفن ما يجرى) مربوطين معاهم (مع الشباب) مثلا نطخ بالمطرح الفلانى.
- ويروحوا يطخوا(يضربوا الرصاص) معهم؟
- لأ، يبقوا ماشيات محضرات (مستعدات). ما حدا يعرفهن. عندما يصير إشى

(شـىء) يعـرفوا. يزتوا (يرموا) الفرد (المسدس) وتتناول الفرد وتحطه (تضعه) فى السلة، وتحط فوقه خضرة[٥].

وتجيـب الـراوية (شمـس الطـيطى)، حـين تسـألها الباحثة عن النساء وعملهن السياسى، بعد أن كانت قد حصرت دور المرأة فى الطعام والشراب بقولها:

- "بقـت حمـيدة أبـو ريـا تـدب السـل (تملأ) كلـه سلاح وتحمل السلاح وتظل طالعـة والعسـكر يـبقوا واقفـين عـلى الـباب، تمرق (تمر)، تدب (ترمى) السل وتحط (تضع) سلاح على زمن الإنجليز"[٦].

أمـا حميدة أبو ريا، فرغم أنها قد قللت أيضا من دور المرأة السياسى؛ فإنها تعد نموذجـا لهـذه المشـاركة، بشهادتها وشهادة النساء الأخريات. أجابت وشرحت عملها بالتفصيل:

- "بيـيجى (يـأتى) أبويى (أبى)، بقى مع الثوار، فى سجادة عنا (عندنا) بتتعلق (تعلق) فى البيت هيك (هكذا) ولفلف(ألف) البارودة وحط(وضع) عليها حطة، واغدر (أذهب) على المغارة التحتا، وأغطها وأدفنها وايجى طالع (وأطلع)"[٧].

نلاحـظ أن علاقـة المرأة بالسلاح علاقة وطيدة وحميمة، وليست علاقة خوف أو رعب، أدركـت المـرأة الريفـية أهمـية السـلاح، وربطت مبكرا بينه وبين الحياة الكريمة الحرة، مما دعاها أن تحافظ عليه، وتحميه بجسدها وجسد أولادها، الذين هم أعز ما تملك.

"فـى إضـراب الست أشهر، أنا كان عندى ١٢ سنة، كانوا ييجوا (يأتون) عندى صـحاب (أصـحاب) جـوزى (زوجـى) يجيـبوا (يحضرون) منشورات بس (لكن) أنا ما كنـتش (لم أكن) فاهمة شو هنه (ما هى تهم) حيالا يقولوا خبى هدول. مرة إجوا علينا بالليـل عسـاكر يكبسـوا البيـت تحـيرت ويـن أروح فـى هم. فى بير (بئر) وسط البيت سـقطتهم (أسـقطتهم) فـى الـبير. ولا يـا خدوهـم، ويعرفوا أسماءهم، وبعدين كل أكام (كـم) يـوم كـانوا يـيجوا يكبسـوا(يداهمـون البيت فجأة) البيت. كان عنده مسدس، لما أسمـع أنهـم يعـنى يخـبطوا وإيشـى (وأشـياء مـن هـذا القبـيل) أعـرف التخبيط تاعهم (خـبطهم) أربطـه عـلى وسطى. وألبس فوقه الدشداشة (الفستان الواسع البيتى) ثلاث أربع مرات تخبى هذا المسدس"[٨].

"عندما كان الإنجليز يفتشوا منازلنا فى البلد القديمة، المسدسات تبعتهم كنا نرميها فى البير (البئر)"[٩].

"سأقول لك حادثة قتل عسكرى إنجليزى بين باب العمود والواد والذى قتله كان لسه (ما زال) موجود بالمنطقة، وقالوا الإنجليز حاصروها ولكى يهرب كان فيه سيدة بالصدفة كانت تمشى بالمنطقة، فقام بهدوء وأعطاها المسدس، فأخذته منه وأخفته تحت البرنس الذى تلبسه، وعندما فتشه الإنجليز لم يجدوا معه شىء، وكانت السيدة تمشى بطيئا لكى يستطيع أن يلحق بها، وعندما وصل عند منزلها أعطته المسدس"[١٠].

تسأل الباحثة الراوية هيجر مصطفى محمد ظافر:

- هلاً (الآن) انت السلاح كان عاطل واللا منيح (أو جيد) بتعرفى؟
- باعرف (أعرف) (بقوة). بس (فقط) أفك الميكانيزم السلاح أفتحه عامرة ألقاها معمرينها (معبأة بالفشك) ملانه يعنى بدها (تحتاج) مشط اثنان[١١].

وحين تسأل الباحثة الراوية كريمة إسماعيل برهم:

- طيب أختك شو كانت تساوى؟ (ماذا كانت تعمل؟)
- والله خطرة (مرة) حضرتها (رأيتها) حاملة بارودة، واحنا صغار يعنى فششتها (فككتها)، ونظفتها، نظفت البارودة وردت الماكنزمة وزبطتها ورمت الشريطة، أخذتها من شان (من أجل) آخذها ثوب للعبة، قالت: لا ياختى (أختى) هاى عايزينها للبارودة، آه بقين (كن) يساعدن[١٢].

"أم صبحى اسمها أمينه، أمينه البرهم. بطق (تطرق الباب) مالك؟ قالت البلد مطوقة، هان أبو محمد؟ قلت هذا هو، دبرى حالك، شو بدى أدبر حالى؟ البارودة محطوطة (موضوعة) والفرد محطوط (موضوع) والسلحكات محطوطات والهذولا (الأسلحة) وين بدى أروح بيهن (فيها)؟ قمنا هاى هى الختيارة (العجوز) اللى هى أمه بحشت الهم (حفرت) فى الطابون، بقت طوابين زمان ودملت عليهم (دفنتهم) ودملت على بدلته (ملابسه)"[١٣].

"يطبخن ويخبزن ويقمن ويحطين (يضعن)، يوم ينحشروا بدهم (يريدون) سلاح يحطوا فى مهود ولادتهن (أولادهم) ويقولن (ويقلن) كأنهن حاملات ولاد ورايحات

ويبقين مهودتهن (مهد أولادهن) ملانات سلاح"[١٤].

وتحفظ ذاكرة النساء، كما تحفظ ذاكرة الرجال بعض السيدات اللواتى كن لا يكتفين بنقل الأسلحة، بل يحملن السلاح ويشاركن فى المعارك.

"ما معى سلاح، ولا بعرف أضرب، بس كانت عندى جارة اللى هاى (هذه) أمينة الشيخ أحمد الله يسهل عليها كنها (إذا كانت) طيبة، كانت تحمل السلاح مع جوزها (زوجها) أقلها يا مشحرة (مسكينة) كيف؟ تقلى شو(ماذا) يعنى؟ بضرب".

- ويسمح لها زوجها تطلع تضرب؟
- ما هى وياه (وإياه) إيدها وإيدوا (يدها ويده)[١٥].

"فى واحدة من بلعا، اسمها أم ارميح هذه كانت مع الثوار ينزلوا عندها فى الدار، كانت دائما تمشى مع الثوار، توخذ (تأخذ) لهم أكل وشرب على الجبهات لمن (عندما) تصير معارك فى بلعا فى المنطار، كثير من نسوان بلعا بقين يحملن الميه والأكل يودينه للثوار، بقت المعركة تمتد ساعات فى المنطار، بقت (كانت) أم ارميح زعيمتهم، يعنى فى بلعا دائما الثوار يروحوا عندها ويرتاحوا عندها"[١٦].

أما حليمة محمد الحاج محمد، فهى تحتل موقعا مميزا فى ذاكرة النساء والرجال، فهى بالإضافة إلى كونها شقيقة قائد ثورة ٣٦، فقد حملت من السمات الشخصية والأفعال ما جعلها تستقر فى ذاكرة الأجيال. تلك المرأة الشجاعة التى كانت تصنع المشاعل للثوار وتعطيها لهم كى يأخذوها إلى البيارات ويحرقوا ما أقامه الصهاينة على أرضهم. لم تكن تعمل وحدها، كانت تعمل معها أم أشرف، فضة، وكثيرات، ولكن شخصيتها القيادية جعلتها الشخصية الأبرز عند الحديث عن عمل المرأة الجرىء فى تلك الفترة التاريخية.

- "كانت تنقل الأسلحة أول شى (شىء) تحت الملاية (دشداشة) بعدين كانت تنقلها بواسطة ثوار كذا توديهم (ترسلهم) بعد ما بقين مخبيات عندها"[١٧].
- وين كانت تخبيهم (تخفيهم)؟ فى البيت عندها؟
- كانت تخبيهم فى أماكن. بقى فى إشى الخوابى، خابية مبنية من طين إلها (لها) فتحة هل قد (أشر بيده فتحة صغيرة) بقوا يحطوا فيها قمح وشعير

ذرة، لما بدهم (يريدون) يقيموا الذرة يقيموا الزطمة تبعت (التى تخص) الخابية ينزلوا كله فكانت هى تحطهم فيه ما حدا يندل (يستدل) عليه[١٨].

وحين يسأل الراوى / الرجل عن دورها القيادى البارز، يأبى أن يعترف لها بالقيادة إلا بالأشياء الصغيرة.

- سيد كمال، اللى بافهمه من كلامك إنها حليمة كانت إلها مركز قيادى، موقع قيادى يعنى؟
- آه، كان إلها (لها) مركز قيادى؟
- بقى كل إشى كان يتم بأمرها؟
- فى الأشياء الصغيرة كان كل شىء يتم بأمرها، بعدين هى اللى كانت تروح وتيجى (تذهب وتأتى)، بقلك راحت على الشام عدة مرات قابلت الحاج أمين الحسينى، قابلت عزت دروزة، قابلت شخصيات كثيرة، هى راحت لحالها(وحدها).
- من شان إيش راحت؟(لم ذهبت؟)
- بعد ما توفى الوالد، راحت على أساس تقلهم عبد الرحيم ما مات، يعنى أنه لازم (يجب) يتمه (يستأنف) القتال، مش يعنى عبد الرحيم مات إنه لازم توقفوا هل اشى هذا (الثورة)، هذا اللى حكتلنا إياه (حدثتنا به)، كانت قوية، يعنى الحقيقة هى بالنسبة للنسوة فى هداك الوقت شخصيتها قوية جدا والكل كان يحترمها والكل كان يهابها أخرى (أيضا)[١٩].

وتحفظ الذاكرة الشعبية النسائية للحاجة حليمة دورها فى نقل جثة القائد كمال عبد الرحيم بعد استشهاده لدفنه فى بلده ذنابه متحدية قرار الإنجليز بمنع دفنه فى بلده.

- الحاجة حليمة اللى قالت لهم روحوا احفروا القبر طلعوا الجثة وجيبوها (أحضروها)؟
- آه بالليل خفية من الإنجليز.
- هى ما طلعت معهم؟

- لا مـا طلعت، تدخلت زوجته وقالت أن الحاجة حليمة طلعت هى وبعض الثوار على قرية صانور (شمال فلسطين) حفروا القبر وجابوا الجثة(٢٠).

وتؤكـد الحاجة نجية خروج الحاجة حليمة إلى صانور وتدبيرها مع رفاق القائد إعادة جثة القائد ودفنها حيث يجب أن تدفن.

- نقله أهل بلدنا وأخته.
- أخته حليمة أجت أخذته؟
- أخته أجت هون (هنا) أخذوا الجمل من هونا إله (له) هو جمل.
- طلعت معهم على صانور؟
- طلعت معهم على صانور تمشى مشى.
- مشى؟
- لأ (بتأكيد) مشى[٢١].

وتتحدث الراوية عن الحاجة حليمة ما يؤكد اشتراكها فى العمل المسلح.

"آه تطخ (تضرب الرصاص) على الإنجليز مهو أخوها لاخرى (الآخر) يطخ وهى تطخ[٢٢].

وحين تصف المرأة المرأة التى تحمل السلاح تعطيها صفات الرجل:

"آه بـس (لكـن) حلـيمة، حلـيمة راحـت معهـم عـلى الوفـد لأنها زلامية (مثل الرجل)[٢٣].

"أم الراجح قضت عمرها زمان زمان زلامية، وعلى قد حالها"[٢٤].

ومقـابل النسـاء اللواتـى يقللن من أهمية عملهن فى الثورة، نجد مجموعة قليلة مـن النسـاء اللواتـى يعلـين مـن عمـلهن، ويعتـبرن أن شغلهن هو الثورة، نلاحظ أن ما يجمع بينهن، صفات محددة: القوة، الحزم والثقة العالية بالنفس.

حـين تسـأل الباحـثة الـراوية: خـزنة الخطيب (من حيفا وتسكن الآن مخيم إلى رمـوك/سوريا) عن شغلها فى تلك الفترة، تجيب بعفوية وثقة، ملخصة دور النساء فى الثلاثينيات، كما رأتها وعاشتها:

"قلتلك (أخبرتك) أنا! المجروح عندى، اللى يستشهد عندى، السلاح اللى من هون عندى"[٢٥].

وحين تسأل عن مهنتها فى استمارة البحث تجيب: الثورة.

وتجيب هيجر مصطفى عن السؤال عينه بقولها: "أيام الثورة، بقولك (أخبرك) الثورة، بقينا شغلنا السلاح"[٢٦].

وحين تصف كريمة إسماعيل برهم شغل أمها حين كانت تنقل السلاح للثوار بالجبال ليلا:

"بالليل، يطلعن والله حياة أمى شيخ عصابة كانت، بقت قلبها قوى وشاطرة الثانية وقلبها قوى.تاخد (تأخذ) السلاح وتحط (تضع) عليه قش وعشب"[٢٧].

وحين تسأل خزنة حسن الخطيب عن إطلاقها النار فى تلك الفترة، عن تدريبها وحملها السلاح، تجيب:

- الشيخ عز الدين علمنى وعلم ولادى (أولادى).
- مغطية وفردى على جنبى
- ضليت (بقيت) أحارب لطلعنا (حتى خرجنا)[٢٨].

وعن وسيلتها للقتال، تجيب:

- بالمسدس، معاى (معى) يا بنيتى (ابنتى).
- وين تخبيه (أين تخبئينه)؟
- عزيين (لهجة استنكار)! ها تعالى...ها...مخبيته؟ فيه يا بنتى اقشاط (حزام) إله(له)[٢٩].

حين تسأل هيجر مصطفى محمد ظافر عن حفظ السلاح: تجيب:

"قلت لهم ول! (ما هذا السؤال؟) ما أنا صاحبة الأرض وأنا صاحبة السلاح! (بتأكيد واستهجان لطرح السؤال)".[٣٠]

وتحدد الراوية خديجة هداية حجم مشاركة النساء بقولها:

"السيدات هى اللى كانت مسئولة عن نصف المسئولية فى المعركة"[٣١].

وتلخص خزنة الخطيب رأيها فى المرأة الفلسطينية بقولها:

"المرا (المرأة) الفلسطينية أقلها وحدة (واحدة) أحسن من رئيس"[٣٢].

الهوامش

١- مقابلـة مـع خضـرة مصـطفى السارى (١٩١٧)/بير المكسور/قضاء حيفا/ أجرت المقابلة الباحثة: منى محاجنة، بتاريخ ٩٨/٩/٥.

٢- مقابلـة مع شمس الطيطى (١٩١٩)/مخيم العروب/قضاء الخليل/ أجرت المقابلة الباحثة: لمياء شلالدة، بتاريخ ٩٨/١١/٨.

٣- مقابلـة مـع حمـيدة أبـو ريـا (١٩٢٢)/ السموع/ قضـاء الخليل/ أجرت المقابلة الباحثة: لمياء شلالدة، بتاريخ ٩٨/١١/٢٠.

٤- مقابلة مع خضرة مصطفى السارى/ ورد ذكرها.

٥- المقابلة نفسها.

٦- مقابلة مع شمس الطيطى/ ورد ذكرها.

٧- مقابلة مع حميدة أبو ريا/ ورد ذكرها.

٨- مقابلـة مـع آمـنة الونـى (١٩٢٤)/مـردة/قضاء نابلس/تقيم فى القاهرة/ أجرت المقابلة الباحثة: صباح الخفش، بتاريخ ٩٨/١١/٨.

٩- مقابلـة مـع خديجـة هدايـة (١٩٢٤)/القـدس/تقيم فى القاهرة/ أجرت المقابلة الباحثة: آمال الأغا، بتاريخ ٩٨/١١/١٠.

١٠- المقابلة نفسها.

١١- مقابلـة مـع هـيجر مصطفى محمد ظافر (١٩١٤)/رامين/قضاء طولكرم/تقيم فى الأردن/ أجرت المقابلة الباحثة: رقية العلمى، بتاريخ ٩٩/٦/٣٠.

١٢- مقابلـة مـع كـريمة إسماعيل بـرهم (١٩٢٤)/رامـين/قضـاء طولكـرم/ تقيم فى الأردن/ أجرت المقابلة الباحثة: رقية العلمى، بتاريخ ٩٩/٦/٣٠.

١٣- مقابلـة مـع نجية برهم (١٩٢٤)/رامين/قضاء طولكرم/أجرت المقابلة الباحثة: نداء أبو طه، بتاريخ ٩٩/٦/٩.

١٤- مقابلة مع زهيدة أحمد مصطفى (١٩٣١)/رامين/قضاء طولكرم/أجرت المقابلة الباحثة: نداء أبو طه، بتاريخ ٩٩/٦/٩.

١٥- مقابلة مع فطوم الغريرى (١٩١٦)/صفد/ تقيم فى مخيم اليرموك/سوريا/ أجرت المقابلة الباحثة: بثينة الكردى، بتاريخ ٩٨/٨/٢٣.

١٦- مقابلة مع كمال عبد الرحيم (١٩٢٥)/ذنابة/قضاء طولكرم/أجرت المقابلة الباحثة: نداء أبو طه، بتاريخ ٩٩/٣/٧.

١٧- المقابلة نفسها.

١٨- المقابلة نفسها.

١٩- المقابلة نفسها.

٢٠- مقابلة مع نجية برهم (١٩٢٤)/رامين/قضاء طولكرم/ أجرت المقابلة الباحثة:نداء أبو طه، بتاريخ ٩٩/٦/٩.

٢١- المقابلة نفسها.

٢٢- المقابلة نفسها.

٢٣- مقابلة مع هيجر مصطفى (١٩١٤)/رامين/تقيم فى الأردن/ أجرت المقابلة الباحثة رقية العلمى، بتاريخ ٩٩/٦/٣٠.

٢٤- مقابلة مع زهيدة مصطفى/ ورد ذكرها.

٢٥- مقابلة مع خزنة حسن الخطيب (١٩١٧)/حيفا/تقيم فى مخيم الرموك/سوريا/أجرت المقابلة الباحثة: بثينة الكردى، بتاريخ ٩٨/٨/٢٨.

٢٦- مقابلة مع هيجر مصطفى/ ورد ذكرها.

٢٧- مقابلة مع كريمة إسماعيل برهم / ورد ذكرها.

٢٨- مقابلة مع خزنة الخطيب / ورد ذكرها.

٢٩- المقابلة نفسها.

٣٠- مقابلة مع هيجر مصطفى / ورد ذكرها.

٣١- مقابلة مع خديجة هداية / ورد ذكرها.

٣٢- مقابلة مع خزنة الخطيب / ورد ذكرها.

Women's research groups, publishing houses and studies programs in Egypt and Morocco

Paper prepared for the Qasim Amin conference held in Cairo October 23-28, 1999

Leila Hessini

I. Introduction

Innovative collective initiatives promoting feminist and women's scholarship and interested in transforming approaches to the creation of knowledge have emerged across the Middle East/North African region since the mid-1980s. For the purposes of this paper, I selected distinct women's groups in Egypt and Morocco; and consequently, it does not, by any means, represent an exhaustive study of all existing endeavors. My paper consists of four sections: the first discusses the work of women's research centers. The second part will focus on selected women's publishing houses and the third on women's studies programs. In the fourth section I will address selected challenges that feminist and women's scholars face in the two countries under investigation. The findings are based on individual interviews, as well as primary and secondary sources.

The activities of the following groups will be discussed in this presentation: Egypt-based, The Women and Memory Forum, The New Woman Research Center and the NOUR Publishing House. For Morocco, I have included Maghreb Women 2002, a research network: Maghreb Collective for Equality, the publishing house Le Fennec, and the Women's Studies Program at the University of Rabat. The oldest of these organizations was founded in 1984 and the most recent in 1998. Their organizational structure differs; they are affiliated with universities, registered as NGOs, or organized as informal networks of researchers who meet on a project-basis. The priorities of these groups,

the strategies they have developed and the audiences they seek to influence differ and are linked to a variety of factors that I will not have time to investigate in this paper. Their commonality lies in that they are involved in probing previously unexamined areas of research and developing new ways of positioning. As such, they are all committed to producing innovative and counter knowledge, linking their research to activism and policy, and working toward a more informed and less-fragmented understanding of women's historic and contemporary roles and rights.

The women behind these initiatives have come together to debate the importance of creating women's independent spaces, the challenges including men researchers, the difficulties establishing democratic means of interaction and structure, and the challenge of creating viable institutions that do not become inflexible bureaucracies. The emergence of women-focused groups is linked to several factors including the limitations of national institutions, the struggle of working within existing mainstream establishments, the paucity of independent fora to discuss women's issues, and the ensuing isolation expressed by many researchers and activists. New terminology linked to the U.N. decade on women, the series of international conferences in the 1990s(1), developments in women's studies programs in the Anglo-Saxon world, and international and regional exchanges have also influenced women's work.

While inspired by feminist and post-colonial critiques from the south and the north, the feminist or gendered consciousness of the women I interviewed often developed out of their personal experiences of gender inequalities or through interaction with disenfranchised or poor women. The recognition of injustices toward women, as well as the varying impact on women from different social and educational milieus, has encouraged women to create spaces where a new type of knowledge - for and by women - is being produced

A. Women's Research Groups

New topical areas of investigation, innovative forms of data collection and creative approaches to disseminating research are

emerging in the work of these collective groups. One of the first steps has been the recovery – a figurative excavation– of materials, biographies and publications of "lost" or "forgotten" women. As an illustration, the Women and Memory Forum established in 1996 is a group of activists, writers, researchers and development practitioners interested in rereading Arab cultural history from a gender perspective. Through the process of unearthing women's past contributions, the Women and Memory Forum (WMF) seeks to establish cultural legitimacy for feminist and gender-sensitive approaches to the past and the present. This is particularly important in a context where feminist approaches are being discredited as a "western import."

The WMF began their work by creating a database of women's biographies dating back to the late 1800s, republishing the memoirs of feminist women at the turn of the century, and organizing regional conferences such as "Biographies of Women in Arab History"(2) and "Women's Time and Alternate Memory."(3) Through an analysis of the socio-political context over various historical periods, members of the WMF demonstrate that Egyptian women have been and still are feminists, they have and do participate publicly, and they have and are creators of alternative knowledge. The WMF critiques the construction of a dichotomous relationship between tradition and modernity, as well as the perceived linear progression of the latter when it pertains to women's rights. Recent work demonstrates that women's rights in theory and in practice were more liberal during the Mamluk and Mohammed Ali eras,(4) then they are today. Using a famous early-century Egyptian feminist as an example, members of the WMF query why collective memory remembers that Shaarawy "defied tradition by shedding the famous veil" but not "her maneuvering of women's politics within the context of nationalist politics."(5) The motto of the WMF is appropriately, "knowledge is power."

In addition to the work of recuperation, women researchers are shedding new light on formerly taboo areas of research such as politics,

sexuality, religion, and violence by using either a feminist and or gender perspective in their work. The New Women Research Center (NWRC) for example, created as a feminist research group in 1984 produced the first survey of violence – in the street, home, and workplace– against women in 1995. Their findings demonstrated that out of 500 hundred women inteviewed, 54% suffered from violence in the street, 66% of violence in the work place, and 96% of some form of domestic violence.(6)

Several groups in Morocco have also begun to address the, until-recently taboo area, of violence against women. In an interesting regional comparative study, a North African network of researchers, the Collective Maghreb Equality, produced a recent study on the violation of women's rights, and violence against women in the Maghreb.(7) This research analyzes the various forms of violence as well as the strategies created by women's groups to protect women and raise awareness of their rights.

As well as probing new areas of investigation, individual women and women's groups are developing new forms for their work, creating links between orality, the written word and its visual expression. Such creative endeavors include the use of autobiography, testimonies, life stories, oral histories, photography, documentaries, readings and performance of gender-sensitive stories, feminist fairytales, as well as feminist theater. The use of multiple media to disseminate culturally appropriate feminist material is critical for strategic, political and personal reasons, as it enables groups to reach out to various audiences, to link the personal and the analytical, and to access intellect and emotion.

Recognizing the importance of appropriating the written word by women who do not necessarily see themselves as "researchers" or "writers," a group of North African researchers and NGOs, led by Fatima Mernissi initatied a series of "writing workshops" in 1989 designed to promote regional exchange of ideas and experiences and encourage younger generations of women

writers.[8] Over a period of four years, seven workshops were held bringing together writers, scholars, students, and NGO to discuss diverse issues such as: women and leadership, women and civil society, women and violence, and women and Islam, and several publications have resulted from this work.

Feminist theorists have stressed how power imbalances relative to whose voices and experiences count, have inhibited women from speaking and writing in the first person singular, and other personal forms. Feminists have sought to overcome this, through a process known as "the authority of experience," which highlights alternative forms of authority derived from women's experiences and different forms of knowledge. Legitimizing women's voices and experiences, and identifying alternative sources of authority, are the foci of the workshops this year. Under the title "Min ana?" (who am I?) two workshops have been held for individual women and women researchers interested in writing from a personal perspective.

The deliberate autobiographical approach and the use of life stories are furthermore essential as feminist tools, as they underscore the idea that "the personal is political" by linking individual experiences with the collective, and in the words of Mohanty "writing often becomes a place where new identities are forged. It becomes a space for struggle and contestation about reality itself...It becomes imperative that we rethink, remember and utilize our lived relations as a basis of knowledge."[9] For the women I interviewed it is critical in the particular context of their countries, where the emergence of an independent, individual women's voice discussing the personal has been considered a taboo that is often internalized. As expressed by one of the interviewees, appropriating the written word entailed transcending the notion of "a' uzu biallah min kilmit ana"[10] and all that implies.

Despite the rich biographical tradition in Arab culture, women are virtually absent from existing biographical records and the scarce sources that do exist are furthermore incomplete.

A related research methodology that is now gaining currency in Egypt and Morocco is the use of oral narratives and life stories. The WMF seeks to fill this gap and provide resources for the wider community of researchers, activists and students through an Oral History Library and Documentation Center, or what one founding member refers to as the creation of "an archive of voices." Oral histories with prominent Egyptian women are being recorded and transcribed by a team of researchers. The first series of interviews will be conducted with women over 75 years of age while a second series will take a representative sample of women across various themes such as professional women, women pioneers, women and NGOs, and women writers. A third focus will be on contemporary women representative of different social strata.

Another approach to recuperating women's diverse historical roles is through the use of photography as a medium into our past and our collective memories. The NWRC is producing a collection of 300 photographs of women leaders from the latter part of the 19th and early 20th centuries, organized around themes, entitled The Feminist Movement in Pictures. In the words of one of the members of the New Women's Research Group "The aim behind this book is to create a new form of knowledge that visualizes things, and thus brings them closer to home and gives them a life of their own. [In the process, you are] decentering the idea of one feminist movement, you are talking about many movements...we have pictures of women who are pioneers that didn't identify themselves as feminists, but by being the first woman pilot, the first woman in the army, the first woman journalist; by being all these firsts other women were able to follow in their footsteps."(11) While an introduction situates this text in the work of the New Women Research Group, and will include bi-lingual captions in English and Arabic, the pictures will ultimately speak for themselves.

One of the challenges faced by these collective groups is the necessity of working on different levels and with various audiences. In

addition to their scholarly production, the WMF seeks to produce a publication for a lay audience, Feminism for Beginners on women's historical and contemporary rights and participation. This idea, inspired by the series published by Icon Press in England, will consolidate concepts and ideas related to Arab feminism along with information on famous historical and contemporary women figures, and present them in a user-friendly fashion using Arab cultural materials, pictures, and cartoons.

Another of the WMF's project - called the gender-sensitive fairytales and feminist stories project - is innovative in that it seeks to shape popular, everyday culture through the critique of existing folk literature and the creation of alternative texts, and to disseminate this information both in written as well as performative form. Several presentations have already taken place. The first publication from this project - a book of source and rewritten feminist fairytales - Qalat el-Rawiya,(12) was recently completed. A new component of the WMF's work, inspired by the fairytales project is in the area of feminist theater. This project seeks to build on feminist theater critique by producing plays embedded in the lives, experiences and voices of contemporary marginalized Egyptian women.

One of the common factors found in the work of the aforementioned groups is their desire to link research to tangible results, be it through awareness raising or linking research to policy change and program development. How their research is shared with a diverse population, how it is read, understood and received is therefore critical. The following section discusses the work of women's publishing houses and women's studies programs established for the purpose of disseminating and situating women's work institutionally.

B. Women's Publishing Houses

Women-led and women-focused publishing houses have developed in both countries in the late 1980s in Morocco and early 1990s in Egypt, to encourage Arab women to write and to publish their work, both fiction and non-fiction.

Established in 1993, NOUR encourages writing for both general and specialist Arab audiences and disseminates information on other publications that focus on women's issues. NOUR publishes a quarterly newsletter that addresses various themes such as freedom of expression, women's rights, women's health, and women artists. It also includes profiles of women intellectuals and artists, and book reviews of seminal texts in the literary and social science fields.

NOUR organized the first Arab Women's Book Fair in 1995 to promote women's writing, engender exchanges among women researchers, and disseminate women's scientific productions. At this event, publishers exhibited 168 books in Arabic, English and French, and literary prizes were given to three prominent women writers. A succession of panel sessions and discussions were held covering a range of issues related to women's lives in the region, mobilizing national, regional and international attention around these topics. In addition, this event served to strengthen networking between Arab scholars, writers, publishers, and NGOs. The Second Arab Women's Book Fair to be held in November 2000 will address the theme of "Women and Knowledge."

In addition, with a team of scholars, NOUR is consolidating historical and contemporary materials from the beginning of the century to 1999, in a two volume regional Feminist Encyclopedia of Arab Women's Creative Writing in the 20th Century. The first volume will include biographies of Arab women creative writers and bibliographies of their work. The second will merge a selected anthology of their work, as well as critical essays focusing on thematic issues, the literary trends incorporated in their work, as well as the style, language and voices used by Arab women writers.

In Morocco, Le Fennec was established in 1986 in Casablanca, Morocco, to produce texts by and about women. Le Fennec has adopted a unique approach in that it works to build links between established men and women researchers, French and Arabic speakers and emerging writers and NGO activists,

and to publish their collective research. In addition, le Fennec publishes work produced by local women's organizations, as well as several edited bilingual social science collections.

The first Collection "Approches" addresses socio-political issues such as women and power, women and the family, women and their bodies, rural women, and women and Islam. Women in traditionally underrepresented areas is the focus of another collection "Visibility of Women"(13) which addresses women in the media and business women. A forward-looking examination of women's rights "Women Citizens of Tomorrow"(14) consists of a diverse set of publications on women and social security, media, politics, education, work, and includes an innovative study on "Famous women in Islam," as well as a critique of institutional practices in "Women and Institutions."(15)

One of the more recent collections "Islam and Humanism"(16) brings together feminists and religious experts and publishers from Morocco, Tunisia and Sudan who are exploring the question of "how to use [Islamic] religious scriptures to teach tolerance, dialogue, respect of women and minorities rights and individual responsibility."

C. Women's Studies Programs

The importance of intellectual spaces to further feminist thought in the academe is being addressed through the creation of women's studies programs in Morocco and Egypt.

The Women's Studies Program - created at the Faculty of Arts and Human Sciences at the University Mohammed V in 1998 - has established a Masters Degree program in women's studies open to tri-lingual students versed in Arabic, French, and English with a bachelor's degree. This program seeks to link research, community outreach, and course offerings in women and culture, women and society, women and development, women and history, and women and discourse. Courses seek to provide students with a theoretical background in feminist and women's studies, and

link this knowledge with practical application through internship possibilities. Accordingly, students are required, as a component of their studies program, to intern with government agencies, national women's organizations, or international organizations.

In Egypt, the American University of Cairo (AUC) organized a regional conference in 1997 to draw on the experiences of women's studies programs throughout the Arab world. A gender studies minor was subsequently established commencing in 1999 with the goal of "providing undergraduate students with the an interdisciplinary examination of the factors that influence our notions of male and female, masculine and feminine and the various forms of gender relations under conditions of social transformation and development."[17]

Students in this program are required to take one core course "Gender, Society and Social Change" and four other courses taken in disciplines other than the student's major. AUC seeks to link research, course work and community outreach in their gender studies program, and to link up with other work both inter and intra university. The Social Research Center (SRC) at AUC, for example, has supported the research, conferences and publications on various gender-related issues, such as the employment status of women, women headed-households, women and poverty, and women and political participation. The Cairo Papers in the Social Sciences have published several books on gender and women's issues. In addition, the social science and humanities department has witnessed an increase in publications on gender and women's issues. Over 200 masters' theses have been written over the past thirty years on these subjects.[18]

D. Selected challenges to women's scholarship

These are a few of the most innovative examples of women coming together to create new and less fragmented knowledge in the pursuit for a more equitable and representative society in Morocco and Egypt. However in the words of Chandra Mohanty "the existence of third world women's narratives in itself is not

evidence of decentering hegemonic histories and subjectivities. It is the way in which they are read, understood, and located institutionally which is of paramount importance."[19] What then are the major constraints facing Egyptian and Moroccan researchers and how are their narratives and counter-narratives being disseminated, read and understood?

Women researchers face constraints shared by their male colleagues such as the paucity of well-documented libraries, the quasi nonexistence of university research grants, the few scholarly journals and other outlets that exist for research in Arabic and the lack of theoretical development among Arab researchers. Women must also face challenges linked to their gender such as the multiple domestic, community and public roles they must balance, the lack of recognition of the roles of women researchers, and the related difficulties finding adequate time and space (both in a literal and figurative sense) necessary to pursue their *investigations. In addition* women researchers must confront the *following* challenges:

1. Women's issues as a contested terrain
2. Lack of conceptual and institutional legitimacy for women's research
3. Legal and financial issues (including regional sensitivity to foreign funding)
4. Use of different languages as well as various registers (academic, lay person)
5. Establishing research priorities
6. Finding channels - nationally, regionally, and internationally - for dissemination and dialogue
7. Different forms of state, societal and self censorship

1. Women's issues as a contested terrain

In both countries, the "women's question" is a highly contested political terrain often associated with westernization and colonialism and used by state powers, opposition members, conservative religious groups

and Islamists alike to justify their political stances and policies. Numerous authors have furthermore analyzed how nationalist discourses have worked to hinder the development of independent feminist critique and thought.[20]

Historically "women's rights" have been used to legitimize colonial presence and contribute to the creation of Orientalist constructs. As a result of this historic battle over women's rights, an artificial dichotomy has been created between tradition and modernity resulting in the belief by many that an "inevitable contradiction" existed between the two.[21] Women are therefore caught between two competing discourses - each with its implications. This constructed debate has become even more complex in the current context of debates over national identity and sovereignty, and globalization. At the same time Arab women researchers do not want to over-essentialize Islam. Instead they seek to deconstruct the orientalist notion that uses "the embodiment of the Islamic spirit, rather than the outcome of the complex interactions of material forces and ideological structures"[22] to discuss social and cultural phenomena in Arab countries, and contributes to the conflation of Arab and Muslim identities found in the work of some Western scholars. Producing alternative knowledge that contributes to the construction of a third voice, thus transcending that artificial dichotomous divide is one of the goals of several women researchers.

2. Lack of conceptual and institutional legitimacy for women's research

The women researchers I interviewed are often discredited by male researchers and the community at large, on a conceptual level as for some "there is no such thing as a specific woman's issue" and therefore no reason to develop women-centered initiatives. Women researchers are also disqualified on a scientific basis for using new methodological and theoretical approaches. In Morocco, the women's research groups are often linked to universities however in Egypt, they establish themselves outside of the university system. Women must face the lack of

institutional and conceptual legitimacy for women's studies whether in the academe or outside, as "on an intellectual level, women's studies are not taken seriously."[23] For those women working in women's studies programs, it is critical to be established in your own discipline first, before choosing gender studies, so as to be taken seriously and prevent creating a career handicap. Few links exist between women's studies programs and other university departments, and the work of the former is constrained by the lack of methodological and theoretical support in Arabic and in French for their work. In addition, the more academic work of women's researchers often neither feeds into, nor is supported by, the work of women activists. Several workshops have been held trying to establish links between research, action and policy formation.[24]

3. Language

A major challenge facing the production of Egyptian and Moroccan women's work is the vehicle used for the transmission of ideas. A given language determines the parameters of research, its frames of reference, and "what is accepted and what is expected."[25] A researcher's topic of investigation, its content, as well as her space, her audience and her risk of censorship, are all defined by her choice of language. The researchers interviewed may choose from the Arabic, French or English, and in the case of Arabic, decide on either academic language or a more colloquial register. Such choices are not easy to make, as they are linked to the potential marginalization of the author either among her various Arabic-speaking audiences or the international community.

As the researchers aim at effecting social change in their respective countries are compelled to write in Arabic and for some Moroccan women in French; in addition most of them write in other languages as well.[26] Work is also being translated into different registers for various audiences. As an illustration the WMF plans to produce a book Feminisms for Beginners – using illustrations and non-academic language - for broad dissemination to a lay audience. To promote writing across different groups and

access various populations, Le Fennec publishes co-authored books by established authors, novice writers and children.

Languages are furthermore not static but ever-evolving living entities that incorporate new terminology and are linked to ongoing thought-processes. Languages evolve, new expressions are created - in English in particular - whose equivalents in Arabic and/or French either does not exist, or, at times for ideological or cultural reasons, is difficult to formulate. Terminology, such as "reproductive health," while not current lingo prior to the International Conference on Population and Development held in Cairo in 1994, was appropriated by Egyptian women's groups and is now an accepted Arabic term.(27) However, the shift in language use is not also accompanied by a conceptual change and reproductive health is sometimes used interchangeably with family planning. The repercussions can be more far-reaching as noted by one researcher who maintains that "the unfortunate implication of this shift [to reproductive health] is that reproductive health, a relatively well-funded design has subsumed the feminists' and other agendas for women's health in general."(28)

The terms "feminism" and "gender" however are more problematic as precise Arabic equivalents do not exist.(29) In addition, the term "gender" has received a lot of bad press and consensus over the most appropriate equivalent has been difficult and the translation is not standardized.(30) The perceived location of the production of such new terminology and the topics themselves furthermore influences the readiness or reluctance to appropriate such terminology. We must question, however, why other English terms without an Arabic equivalent such as democracy and technology are commonly used in the Arabic language, while others - such as feminism, gender, sexuality, etc - face so much opposition.(31)

4. Priorities linked to research

Establishing priorities is complicated by the fact that many women researchers are working on multiple levels - critiquing forms of knowledge created by the West about the Arab world,

knowledge created by men about women and knowledge created by Western feminists about the elusive categories of "third-world" "Arab" or "Muslim" women. In addition, for some academics, research is directly linked to promotion which influences both the subject matter of their work as well as the language in which they choose to write.[32] At the same time, all the interviewees stressed the importance of producing research on issues deemed relevant to women in their respective countries, and thus written in Arabic.

While the research groups I interviewed are often created to work on a specific issue or to address a certain theme, they soon become involved in various activities. This results from the sense that "we have to do it all," as well as the lack of accumulation of research that is or has been conducted, and the relatively few groups working on feminist and women's research. A basic tenant of feminist research is to ask the question of "whose interests are being served?"[33] by research agendas and how best to serve those interests.

Hoda el-Sadda underscores how historical research can serve as an advocacy tool for women's rights activists in her analysis of the civil marriage contract in Islam. She uses the example of a coalition of women researchers and activists who worked on producing a marriage contract to stipulate certain conjugal agreements and facilitate marital disputes. While historical precedence exists for marriage contracts, religious groups criticized it as not corresponding to their interpretation of religious and cultural tradition.[34] El-Sadda therefore argues that producing knowledge that challenges and decenters hegemonic discourses is a critical step in advancing women's rights.[35]

Heba el-Khouly however contends that the women's groups working on the marriage contract were unsuccessful as they were unable to mobilize grassroots support for their work. Her research with poor women in a marginalized district of Cairo [36] analyses the gaps between the priorities of Egyptian women's groups and those of poor women.

One way of addressing the different and at times divergent needs of women is through the development of specialized research groups with niches of expertise in particular domains. Signs of such new developments are taking place in Egypt and Morocco.

5. Dissemination of Materials

Written texts, by virtue of their publication, do not automatically become accessible to readers, debated in public, or part of a broader body of knowledge. To what extent are women's research and writings accumulated and transmitted – using different means – to national and regional audiences?

Women-led publishing houses have been established due to the paucity of publishers that will print women's work, especially in the social sciences. However they have to face the same challenges as traditional publishing houses. For example, centralized systems for cataloging publications are non-existent and the paucity of channels of dissemination is related to a variety of factors including legal, social, economic and political reasons.

Leila Chaouni, director of Le Fennec, refers to the "three laws of the market" that affect publishing houses - purchasing power of individuals, their level of literacy, and existing channels of distribution. In addition, she maintains that few cultural emissions on television or cultural pages/book reviews in newspapers exist, inciting people to read.(37) Another problem highlighted by women working in publishing houses is the need for additional staff in the area of marketing and sales to promote women's scholarship.(38)

Finding reliable distributors on a national, not to mention regional level is problematic as mainstream bookstores are not interested in women's books or if they are, they will take just a few copies.(39) Le Fennec does have quite a comprehensive distribution in the major cities of Morocco, or rather Rabat and Casablanca, and used to distribute on a Maghrebian level but do to the closing of borders in Algeria and problems with censorship in Tunisia, this is no longer possible.

Due to such difficulties in publishing, women's research centers however often still publish their own books and rely on their personal networks for dissemination. How then can channels of dissemination be strengthen? New solutions could be developed such as exchange programs or distributing through alternative channels of distribution - such as existing women's studies programs in the Arab world - in lieu of through mainstream distributors.[40]

6. Censorship

How women face, challenge and overcome various types of censorship – state, societal, gender-based and self – as well as the taboos and constraints linked to their work is an area that warrants further attention. Censorship can be defined as "any means by which ideas and works of art that express views not in accord with the dominant ideology are prevented from reaching their intended audience."[41] In many developing countries, religious and state censorship affect both men and women and may result in imprisonment, death threats, exile, and denial of access to publications as well as the marginalization or ghettoization of researchers. Gender-based censorship, however, is said to be much broader and pervasive than official, organized suppression as it is "embedded in a range of social mechanisms that mute women's voices, deny validity to their experience and exclude them from political discourse."[42] Accordingly gender-based censorship extends beyond that of religious groups and the state, and includes family, political parties, educational institutions and auto-censorship.[43]

While most researchers discussed state and societal censorship concerning, for example, subjects related to politics, sexuality and religion, the difficulties inherent in determining what constitutes self-censorship were more difficult as stated by one interviewee "At what point are we conscious of our self censorship?"[44] For those groups working in the area of women and cultural tradition, "there is a lot of confusion about what is sacred and what is not.

Even at the level of defining what is secular and what is sacred we have to be very careful. It is internal censorship."[45] Maintaining ones critical distance and perspective is necessary in order for censorship not to become unconsciously internalized.

E. Conclusion

In this paper I have highlighted examples of the work of women's research centers, publishing houses and studies programs whose aim is to produce and disseminate feminist and gender-sensitive scholarship in Egypt and Morocco. I have also pointed out some of the very real challenges they face. The women researchers interviewed for my research are engaged in a process of appropriating knowledge, highlighting diverse women's voices, and creating collective women's spaces in their pursuit for a more equitable and representative society.

In addition to, and parallel with the development of knowledge, the creation of theories which ask different questions, reflect the diversity of women's experiences, and seek to ameliorate women's lives, is critical to understanding the past, influencing the present, and the future. The women interviewed are potentially contributing to theoretical development by emphasizing the link between content and process, challenging how women and men conduct research, and questioning the relationship between the researched and the researcher. Such theoretical constructs could serve to dialogue with eastern and western theoreticians, to incorporate experiences from two very different Arab post-colonial contexts, to include the multiple voices of difference existing in Egypt and Morocco, and to highlight work that truly is about transformation, both locally and internationally.

1- I am referring here to the series of international conferences on the environment (1992), human rights (1993), population and development (1994), poverty, economics and development (1995) and women (1995). A discuss of how terminology and concepts from international conferences and declarations are being appropriated locally will be

discussed under the "language" section.

2- Held in September 1996, Cairo
3- Held in November 1996, Cairo
4- The former ruled from the mid-thirteenth to the early sixteenth centuries and the latter in the early 1800s.
5- Hoda El-Sadda. 1999. The Politics of Memory: Challenges Facing Women's Research Organizations in the Middle East. Paper presented at the International Workshop on the Role of Islamic Women's Organizations in Advocacy and Elimination of Discrimination: A Comparison of Southeast Asia and the Middle East, Yogyakarta, Indonesia.
6- The New Women Research Group. 1995. Violence Against Women: A Field Study in Preparation for the Fourth World Conference on Women in Beijing. Unpublished report.
7- Collectif Maghreb Egalite. 1998. Flagrant violations of rights and violence against women in the Maghreb. Rabat: Collectif Maghreb Egalite.
8- These workshops were initiated across the Maghreb - Algeria, Morocco and Tunisia – from 1989-1991. Due to the violence in Algeria that began to escalate in 1991, writing workshops were restricted to Morocco.
9- Mohanty, Chandra. 1991. Cartographies of Struggle. Third World Women and the Politics of Feminism. In Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington: Indiana University Press.
10- "May God save me from the word me" from a personal interview with Ilham Abu-Ghazaleh, Women's Studies Program at Birzeit University on October 30, 1997 as quoted in Leila Hessini. 1998. A Road Less Traveled: The production and life itineraries of a group of women social scientists from North Africa and the Middle East. Unpublished monograph
11- Personal Interview with Nadia Wassef on August 4, 1999

12- Literally "The story-teller (female) says." The formula qal el-rawiya is used to preface all Egyptian fairytales but is invariably used in the masculine form (even though women are often the story tellers). The WMF by using the female form – qalat – in lieu of the masculine form – qal - is thus challenging and subverting the gendered nature of this prescription.
13- Collection Visibilite des Femmes
14- Collection Citoyennes de Demain
15- Collection Femmes et Institutions
16- Collection Islam et Humanisme
17- American University of Cairo. Student Catalog. 1999-2000. Cairo: American University Press.
18- Cynthia Nelson and Soraya al-Torki. 1998. Arab Regional Women's Studies Workshop. Cairo Papers in the Social Sciences. Cairo: American University Press. 20:3.
19- Chandra Mohanty. 1991. Cartographies of Struggle. Third World Women and the Politics of Feminism. In Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington: Indiana University Press.
20- See for example Mervat Hatem. 1993. Toward the Development of Post-Islamist and Post-Nationalist Feminist Discourses in The Middle East. In Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers Bloomington: Indiana University Press and Nahla Abdou. 1994. Nationalism and Feminism: Palestinian women and the Intifada - No Going Back? In Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies. London: Zed Books LTD.
21- Hoda El-Sadda. 1998. Introduction in zaman al-nisa'a wal-dhakira al-badila. Cairo: Women and Memory Forum.
22- Judith E. Tucker. 1983. Problems in the Historiography of Women in the Middle East: the Case of Nineteenth- Century Egypt. International Journal of Middle East Studies.
23- Interview with Lisa Taraki, Birzeit Women's Studies Program at

Birzeit University on October 27, 1997 as quoted in Leila Hessini. 1998. A Road Less Traveled: The production and life itineraries of a group of women social scientists from North Africa and the Middle East. Unpublished monograph.

24- The Association for the Development and the Enhancement of Women in collaboration with the International Center for Research on Women for example organized such a workshop from July 21-22, 1997.

25- Personal interview with Hoda Elsadda on December 4, 1997

26- Groups in Morocco also work in the Berber language, Tamazight, and in Spanish.

27- sihha injaabiyya

28- Hania Sholamy. 1999. Family Planning to Reproductive Health, Women to Gender: Small Steps in a Circle. In Cairo Papers the 20th Anniversary Symposium. Cairo Papers in the Social Sciences. Cairo: American University Press.

29- The same is true of "gender" in French.

30- Translated as: Gins, nu'aa, genderiyya, or Al-jins: laa min haythu al-unuutha aw al-dhukura walaakin min khilaal itaer tahliil al-ilaaqaat al-ijtimaa iyya bayn al-rajal wa-l-imra'a, jinousa or sex not as pertaining to femininity or masculinity, but rather through the analytical framework of social relations between men and women.

31- Personal interview with Hoda Elsadda on December 4, 1997

32- Academics often claimed that they had to publish in French or in English in order for their work to be considered for promotional purposes.

33- Hale, Sondra. 1998. International Gender Discourse: Private Comparative Research Agendas and Methodologies in the Middle East and the U.S. Cynthia Nelson and Soraya al-Torki. Arab Regional Women's Studies Workship. Cairo Papers in Social Science. 20:3.

34- El-Sadda, Hoda. 1999. The Politics of Memory: Challenges

Facing Women's Research Organizations in the Middle East. Paper presented at the International Workshop on the Role of Islamic Women's Organizations in Advocacy and Elimination of Discrimination: A Comparison of Southeast Asia and the Middle East, Yogyakarta, Indonesia.

35- Ibid.: 16

36- See her Ph.D. thesis: Defiance and Compliance: Negotiating Gender in Low-Income Cairo.

37- School of Oriental and African Studies. London, England.

38- Personal interview with Leila Chaouni on March 26, 1999

39- Interview with Hasna Mekdashi on August 15, 1999

40- Ibid.

41- Ibid.

42- Meridith Tax. 1993. The Power of the Word: Culture, Censorship and Voice. New York: Women's World

43- As quoted in Tax 1993: 1

44- Ibid. 1993: 20-21

45- Personal interview with Hoda Elsadda on December 4, 1997

46- Ibid.

المرأة والدولة

مريم سلطان لوتاه

المرأة العربية والدولة

يبدو من عنوان هذا المحور أننا بصدد تناول موضوع شائك إلى حد كبير نسبياً؛ وذلك راجع فى أحد أسبابه إلى الإشكاليات المرتبطة بنشأة الدولة فى عالمنا العربى، من حيث ظروف تلك النشأة وانعكاسها على شكل الدولة وطبيعتها وعلاقتها بمؤسسات المجتمع المدنى.

كما أن تلك الإشكالية ترجع أيضاً إلى صعوبة الاقتراب من قضايا المرأة وتناولها بالدراسة والتحليل، لكثرة ما يثيره ذلك التناول من جدل مستمر وحساسية فى بعض الأحيان، نتيجة لاختلاف المنطلقات والرؤى، ذلك الاختلاف الذى لا تقف حدوده عند المرأة العربية والآخر، سواء أكان ذلك يعنى الغرب (رجالاً ونساءً)، أم يعنى الرجل العربى الذى تنظر إليه المرأة العربية بوصفه يمثل الآخر أيضاً.

بل إن ذلك الاختلاف كثيراً ما يمتد ليشمل النساء العربيات أنفسهن، فلكل منهن مرجعيتها الفكرية ومنطلقاتها ورؤيتها الخاصة فيما يتعلق بذاتها ودورها ونظرتها للآخر وموقفها منه.

وأياً كان الأمر، فسوف أحاول الاقتراب من الموضوع من خلال طرح تساؤلات أساسية من بينها:

أى امرأة نحن بصدد الحديث عنها؟ وما هى مرجعيتها التى تحدد من خلالها دورها وتستند إليها فى تفعيل ذلك الدور؟ وأى دولة نعنى؟ وما هى المرجعية التى تستند إليها وتستمد منها شرعيتها وترتكز عليها فى تعاملها مع المجتمع، بل وتحدد فى ضوئها دور المجتمع المدنى بكل مؤسساته، ودور المرأة بوصفه الموضوع محل الاهتمام هنا، وإن كان ذلك الدور لا يتجزأ عن الحركة المجتمعية، ولا يمكن أن يُفهم إلا من خلالها؟

ولنبدأ بالدولة، أهي الدولة بمفهومها العربي الإسلامي، أي الدولة الأمة التي لا تعرف حدوداً ثابتة وتمتد بامتداد أمة الإسلام؟ أم هي الدولة القومية كما هي في الخبرة الغربية؛ إذ برزت الدولة كتعبير عن تمايز قومية معينة.

يبدو أن الدولة في عالمنا العربي لا تندرج تحت هذا المفهوم أو ذاك، فقد نشأت وفق إرادة خارجية، وبالتحديد إثر انحسار موجة الاستعمار التي خضعت لها المجتمعات العربية، وبينما تفاوتت ظروف تلك التنشأة من مجتمع إلى آخر، حيث أجلي المستعمر من طريق النضال الوطني في بعض أجزاء الوطن العربي، في حين تحقق ذلك عن طريق التفاوض معه في أجزاء أخرى، فإن المحصلة النهائية فيما يتعلق بشكل الدولة وعلاقتها بالمجتمع تكاد تكون احدة أو متشابهة بعبارة أدق. إذ نشأت الدولة القطرية ضمن الحدود التي رسمها المستعمر خلال مدة هيمنته على المنطقة التي لم تكن متماشية مع محددات جغرافية طبيعية أو اجتماعية ثقافية والتي كانت ولا تزال عامل ضعف أساسي لهذه الدول، بل وأحد أسباب عدم الاستقرار السياسي في عالمنا العربي نظراً لتداخل هذه الحدود وما ارتبط بذلك من صراعات عربية / عربية.

وما يهمنا هنا بالتحديد أن الدولة العربية القطرية كانت من الضعف الاقتصادي والاجتماعي والسياسي إلى درجة حالت دون إمكانية قيام هذه الدول بأهم وظائفها السياسية، ألا وهي الوظيفة التنموية للدولة والوظيفة الأمنية، فأي تنمية حقيقية يمكن أن تقام في حدود الدولة القطرية الضيقة؟ بل أي قدرة تمتلكها هذه الدولة لتكون قادرة على اتخاذ قرار تنموي حر يمكن أن يدفع بالعملية التنموية لبلوغ أهدافها؟ وأي أمن يمكن أن تحققه هذه الدولة إن هو لم يركز على أساس مجتمعي قوي؟!

إن ذلك الضعف الذي منيت به الدولة العربية لابد أن ينعكس على علاقة تلك الدولة بمؤسسات المجتمع المدني، فهي من ناحية لا تستطيع إغفالها أو تجاهل وجودها؛ إذ يعد وجودها في حد ذاته استكمالاً للشكل الحديث لهذه الدولة. غير أنها من ناحية أخرى تريد أن تحكم قبضتها على هذه المؤسسات، وتضمن حركتها ضمن الأطر التي تتعارض مع مصالح تلك الدولة، ولا تطرح تحدياً مجتمعياً بالنسبة لها، ولذلك احتفظت الدولة بحق السماح بتأسيس تلك الجمعيات وإيقافها عن العمل، أو

تعطيل دورها، كما احتفظت بحق صياغة القوانين واللوائح المنظمة لها، أو بقدرتها على التأثير فى تلك الصياغة بما تملكه من نفوذ سياسى واقتصادى وقانونى.

وفى ظل هذه العلاقة - المتأزمة بطبيعة الحال - يمكن فهم علاقة الدولة فى عالمنا العربى بالجمعيات المعنية بالمرأة بصفة عامة، سواء انتمت المرأة إلى تلك الجمعيات أو هى لم تنتم إليها لأسباب اجتماعية، أو لقناعتها بعدم فاعلية تلك الجمعيات والجدوى من الانتماء إليها للدفع بواقع المرأة العربية.

وإذا ما انتقلنا من تلك الصورة العامة لشكل الدولة وعلاقتها بالمرأة العربية إلى صورة أكثر تحديداً، وحاولنا التعرف على طبيعة تلك العلاقة فى المجتمعات الخليجية، وأعتقد أننا بوصفنا عرباً سوف نلتقى فى كثير من ملامح تلك الصورة؛ نظراً للخصوصية الثقافية العربية التى تجمعنا - فسنجد أنفسنا أمام الصورة الآتية:-

أولاً :دولة قطرية حديثة النشأة محدودة من الناحية الجغرافية بكل ما تعنيه تلك الكلمة من معنى، محدودة (مساحة وكثافة سكانية وموارد)، دولة حديثة العهد بالمؤسسات السياسية وبمؤسسات المجتمع المدنى، بل حديثة العهد فيما يتعلق بالتعامل مع القانون المنظم للعملية السياسية والعملية المجتمعية ككل.

ثانياً :امرأة مسلمة عربية قبلية، وتلك هى المرجعية التى من المفترض أن تستند إليها المرأة بحكم انتمائها الثقافى، وبغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا حول هذه المرجعية، فإن السؤال الذى يُطرح هنا: إلى أى مدى يمكن القول بأن هذه المرجعية الثقافية العربية الإسلامية القبلية تعبر عن مرجعية الحركة النسائية الخليجية أو مرجعية المرأة الخليجية وإن لم تنتم لتلك الحركة؟ أما السؤال الثانى فيتمثل فيما يأتى: إلى أى مدى يمكننا القول بأن نشأة الحركة النسائية الخليجية وتطورها كان مرتبطا بنشأة الدولة وبمؤسسات المجتمع المدنى من ناحية، وإلى أى مدى يمكن النظر إلى واقع المرأة الخليجية اليوم، والتفكير فى مستقبلها ضمن ذلك السياق؛ أى ضمن فهمنا لظروف نشأة الدولة وانعكاسات تلك الظروف على الواقع المجتمعى ككل، وعلى واقع المرأة الخليجية بشكل خاص؟

أعتقد أنه من الإنصاف القول بأن العمل الأهلى بشكله البسيط غير المؤسسى أو

غـير المؤطر بجمعيات النفع العام ومؤسسات المجتمع المدنى، كما هو الحال اليوم، كان موجـودا ومؤثـرا فـى الـتطور الاجتماعى والسياسى لمجتمعات الخليج. ويكفى للتدليل عـلى ذلـك الحـركات الإصلاحية التى شهدتها المنطقة (البحرين – الكويت – دبى) عام ١٩٣٨، وحـركات المعارضـة السياسـية الـتى شـهدتها المنطقة فى مرحلة الخمسينيات والسـتينيات، وقـد اشـتركت المرأة الخليجية فيها، وإن كان بشكل محدود مع الرجل، وكان لتلك الحركات تأثيرها الواضح على التطورات السياسية والمجتمعية فى المنطقة.

وهـنا لابـد مـن الإشـارة إلى أن ذلـك الدور المجتمعى الفاعل لم يستند إلى أساس مؤسسى بقدر ما استند إلى تواصل قومى، ذلك التواصل الذى منحه المنطلق والثقل، وهو مـا تفـتقده الـيوم، أو ربمـا حالـت بيـنها وبيـنه الحـدود الضيقة للدولة القطرية، ذلك الضيق الذى اعترض طريق التنمية المجتمعية.

ورغـم رسـوخ التقالـيد القبلـية فى تلك المرحلة، فإنها لم تحل دون خروج المرأة ومشـاركتها فى الحياة العامة؛ فقد عملت إلى جانب دورها التنموى ضمن حدود الأسرة بوصـفها معـلمة للقـرآن الكريم، وهو التعليم السائد فى ذلك الوقت، وكان تلاميذها من الذكـور والإنـاث، وعملـت بوصـفها معالجـة تـداوى المرضـى رجالاً ونساء، كما برزت بوصـفها شاعرة، ولا أسوق هذه الأمثلة بناء على موقف دفاعى عن واقع المرأة العربية، أو بوصـفها محاولـة لـنفى المعوقـات المجتمعـية، ولكـنها محاولـة لـرؤية هـذا الواقـع والحكـم علـيه بمعـايير خاصة به أو أكثر استيعاباً للثقافة المجتمعية بدلاً من إخضاعه لمعـايير مستقاة من ثقافة الآخر. بالإضافة إلى أن تلك الإشارات ما هى إلا نماذج للتأكيد عـلى كـون القـيم المجتمعـية برافديها العربى القبلى والإسلامى، لم تحل دون مشاركة المـرأة سـواء فـى كسب الرزق أو فى الدفع بذلك المجتمع فى مرحلة كاد أن يكون البقاء فـيها مسـتحيلاً ضـمن ظروف بيئية شديدة القسوة، غير أن الفهم الخاطئ لتلك التقاليد والتوظـيف الخاطـئ لهـا مـن قـبل الرجل ومن قبل من بيده السلطة، سواء على مستوى الأسـرة أو المدرسـة أو المؤسسـة الديـنية أو الإعلامـية والسياسـية، هـو الذى حول هذه التقاليد إلى قيود مكبلة لحركة المرأة والمجتمع على حد سواء.

ورغـم ذلـك كلـه أود الإشـارة إلى أن عـدم إمكانـية بلـوغ الغايات التنموية العليا

بوصفها مستعصية ومستحيلة التحقق ضمن الأطر القطرية، فإن نشأة الدولة وسعيها إلى إحداث التطوير في جوانبه المادية بالدرجة الأولى، وامتلاكها للعائدات النفطية، قد أتاح الفرصة أمام المرأة لنيل حظها من التعليم والحصول على أعلى المؤهلات شأنها في ذلك شأن الرجل إن لم تعترضها الضوابط المجتمعية أو الأسرية. وكان ذلك بداية الطريق بالنسبة لها للانخراط في مجالات العمل المختلفة، وتقلدها مؤخراً للكثير من المناصب الإدارية العليا بما يتفق مع كفاءتها.

صحيح أن هناك تفاوتاً بين مجتمع وآخر، وصحيح أن المرأة في الخليج لم تتبوء مناصب سياسية مساوية لما ناله الرجل في هذا المجال، لكنها في بداية الطريق إلى ذلك. فقد حصلت على حقها في المجال السياسي في عمان واقتربت منه في الكويت والإمارات نسبياً من خلال تأكيد قرينة رئيس الدولة على ضرورة إعطاء المرأة حقها في المجال السياسي، وسُمِحَ للمرأة السعودية بالاشتراك في الاستماع لجلسات مجلس الشورى، والمشاركة برأيها في القضايا المرتبطة بها أو التي تدخل ضمن اختصاصها.

وصحيح أن ذلك لا يمثل الطموح بالنسبة للمرأة الخليجية فهي تريد ما هو أبعد وأعمق من ذلك. تريد مشاركة فاعلة لا مجرد مشاركة اسمية، وهنا لابد من التأكيد على أهمية النظر إلى هذه المسألة بوصفها قضية مجتمعية لا قضية رجل وامرأة. وأتصور أن طرح موضوع المشاركة السياسية وعلاقة الدولة بمؤسسات المجتمع المدني، بوصفها قضية مجتمعية واحدة غير قابلة للتجزئة بقدر ما هي جامعة لأدوار متكاملة ومدعمة لبعضها البعض.

إن العرض السابق لا يلغي المسألة المؤسسية، ولا ينكر ضرورتها لإقرار الحقوق الوطنية والحريات السياسية والمدنية بشكل عام، فكل ما أردت الإشارة إليه هو أهمية ومحورية وجود الإرادة المجتمعية الراغبة في التأثير والتغيير، فوجود تلك الإرادة يعد الضمان الأساسي للدفع بحركة المجتمع، فقد تُوجد المؤسسات، وتوضع القوانين المنظمة لها، وتبقى شكلية غير فاعلة؛ لأن اللوائح المؤسسة لها والمنظمة لعملها كانت قيداً عليها وسلاحاً تستخدمه الدولة ضد المجتمع بدلاً أن يكون سلاحاً بيده.

المـرأة والعلـم

المرأة المصرية فى مجال العلم والتكنولوجيا

فرخندة حسن

لم يعد دور البحوث العلمية والتكنولوجية منحصرا فى تنمية العلم لذاته فى الحدود التى يراها العلماء أنفسهم، أى فى الكشف عن الحقائق العلمية، بل بمدى ما يستخدم منه فى سبيل تحقيق خطط التنمية، والنهوض بالمجتمع، والتصدى وعلاج المشكلات التى تواجهه. و لا يتم هذا بالصورة المفروضة إلا إذا كان هناك اعتراف سياسى بجدوى استخدامات المنجزات العلمية فى عملية التنمية. والإرادة السياسية موجودة فى مصر، بدليل أنه وعلى مدى السنوات الماضية، يؤكد السيد رئيس الجمهورية فى خطبه للشعب وفى توجيهاته للحكومة على أهمية استخدام العلم وإحداث نهضة علمية تكنولوجية واعتبارها قضية قومية يكون جوهرها هو الاعتماد على القدرات الذاتية، وتقع مسئولية تحقيق هذا على المجتمع العلمى بالدرجة الأولى.

وعلى مدى العقود الأربعة الماضية تكونت قاعدة علمية قوية زاد فيها عدد أفراد المجتمع العلمى زيادة كبيرة، ونشأت وترسخت مؤسسات وهياكل متكاملة لتنمية البحوث العلمية والتكنولوجية وتنظيم الجهود فى هذا المجال. فهناك مجلس قومى للتعليم والبحث العلمى يتبع رئيس الجمهورية، كان لتقاريره العلمية القيِّمة أكبر الأثر فى بلورة الفكر القومى حول أثر العلم والتكنولوجيا على التنمية. كما يتكون فى وقتنا الحالى مجلس أعلى للتنمية التكنولوجية برئاسة السيد الرئيس الذى أبدى رغبته فى متابعة هذا المجال شخصيا، وبهذا يكون استخدام العلم وتطبيقاته، أى التكنولوجيا، فى قمة أولويات العمل الوطنى، وهو ما لم يحدث فى أى فترة من قبل فى مصر. كما أن هناك وزير دولة للبحث العلمى والتكنولوجيا، وأكاديمية وطنية شامخة وما يزيد على ٣٠٠ مركزٍ للبحوث فى كل المجالات. ويمكننا القول إنه لا يوجد مجال من مجالات العلم ليس له وحدة فى مصر تعمل فيه وتقوم على تنميته.

يـتم الجهـد الأكـبر للبحوث العلمية فى الجامعات إذ تشكل حصيلة البحوث الجامعية حوالى ٧٠٪ من جملة البحوث العلمية فى مصر، وتقدر أعداد العلماء بحوالى ٢١٠٠ فردٍ لكـل مليون نسمة فى مصر، وهو مؤشر يستخدم لقياس مدى تقدم العلم فى دولة ما. إلا أنـه يجـب أن نعـترف أنه مازال هناك قصور فى الاستفادة القصوى والاستخدام الأمثل لهـذه الـثروة العلمـية فى مصر، ومازال أثر الإنتاج العلمى ضعيفاً على قطاعات التنمية المختلفة، وإن كان هناك فى الأفق ما يبشر بتغيير هذا الوضع.

تشـكل المـرأة أكـثر مـن ثلـث أفـراد المجـتمع العـلمى فـى مصـر وتساهم فى كل الأنشطة العلمية وفى كل مستوياتها بنسب تختلف من مجال إلى آخر.

السيدات والسادة

تغـير وضـع المـرأة فى مجال العلم والتكنولوجيا فى مصر تغيراً كبيراً فى العقود القليلة الماضية. ولعل التغيرات السياسية والاجتماعية التى أعقبت قيام ثورة يوليو كان لها أكبر الأثر على تنمية المرأة فى مصر بصفة عامة بما فى ذلك المرأة العلمية.

إن إعـداد المـرأة العلمـية يبدأ فى مرحلة التعليم ما قبل الجامعى، وخاصة قرب نهايـة هذه المرحلة، عندما يبدأ الطلبة فى الاختيار بين الأقسام (علمى/ أدبى/ رياضة) فـالملاحظ أن إقـبال الفتـيات عـلى الالـتحاق فـى القسـمين العـلمى والرياضـيات أقل من البـنين، وهـذا توجـه شـائع فـى المـدارس ومـن قـبل الآباء وحتى من الفتيات أنفسهن. ولـيس هـذا ناتجـاً عـن قصـور فـى قـدرات الإنـاث العلمـية بالمـرة، بل نجد إنه إذا ما التحقـت الفتـيات بالقسـم العـلمى أو بالرياضـيات فهـن يتفوقن على البنين، وهذا على مسـتوى الجمهوريـة ككـل، فنسـبة نجاح الإناث فى القسم العلمى حوالى ٨٠٪ (٧٧,٩) ونسـبة نجـاح البـنين هـى ٧٥,٧٪ (١٩٩٥) تفوقـت الإناث بالتحديد فى ٢٢ من الـ ٢٦ محافظـةً فـى مصـر، ولعـل أبـرزها هـى محافظـات كفـر الشـيخ والـبحر الأحمـر وهى محافظات ريفية وحدودية (جدول رقم ١).

وفـى مجـال التعلـيم الجـامعى زادت أعـداد النسـاء فى مجالات العلوم المختلفة بالنسـبة لخـريجى حـوالى ١٨ كلـيةً علمـية زيـادة كـبيرة، وتشـير الإحصاءات أن عدد

النساء المقيدات فى الكليات العلمية كلها يصل إلى حوالى ٣٣٪ من مجموع المقيدين. ويوضح الجدول رقم. (٢) نسبة الإناث إلى مجموع المقيدين فى فى الكليات العلمية كمثال. تختلف النسب فى داخل المنظومة العلمية نفسها، فنجد أن الطالبات يفضلن، إلى حد ما، الالتحاق بكليات الصيدلة وطب الأسنان مثلا أكثر من الهندسة والعلوم. وفى كليات العلوم يفضلن الالتحاق بأقسام العلوم الحيوية والكيمياء عن الرياضيات والفيزياء، إلا أنه من الملاحظ أن هذا النمط آخذ فى التغير وتتزايد أعداد الفتيات اللاتى يلتحقن فى تلك المجالات التى كانت الغلبة فيها للرجال مثل الرياضة البحتة والكمبيوتر.. إلخ.

وخريجو الجامعات المتميزون غالباً ما يلتحقون بهيئات التدريس والبحوث بالجامعات ومراكز البحوث والمعاهد على كافة أنواعها، وتصل نسبة النساء فى هذه المؤسسات حوالى ٤٥٪ من مجموع المشتغلين ويوضح الجدول رقم (٣) نسبة الإناث فى هيئات تدريس بعض الكليات على سبيل المثال.

تشكل الإناث نسبة ٤٣,٥٪ من مجموع العاملين فى مراكز البحوث التابعة لوزارة البحث العلمى والتكنولوجيا (جدول ٤)، وإذا أخذنا أحد هذه المراكز وأكبرها وهو المركز القومى للبحوث نجد أن النسبة هى ٤٨,٦٪، أى اقتربت من النصف تماماً (جدول رقم ٥) وهو وضع مثالى. كما يشير الجدول رقم (٦) إلى توزيع هذه النسبة بحسب الدرجة، مما يوضح أن النسبة ستفوق ذلك فى عشر السنوات القادمة حيث تزيد النسبة فى درجة مساعد باحث بدرجة كبيرة.

وصلت أعداد قليلة جداً من النساء العلميات المتميزات إلى مراكز القيادة والإدارة العليا واتخاذ القرار فى المعاهد ومراكز البحوث والجامعات، ووصلن إلى درجة عميد الكليات (عميدة كلية الصيدلة الآن سيدة) ورؤساء مراكز بحوث (مركز بحوث المياه ومركز بحوث الفلزات) ورؤساء أقسام وقطاعات ومشاريع بحثية ومعامل ووحدات بحثية.. إلخ، بل وصلت المرأة العلمية إلى أعلى درجة من درجات اتخاذ القرار فى مصر عندما كانت هناك وزيرة للبحث العلمى والتكنولوجيا فى الفترة القريبة الماضية.

تشارك المرأة العلمية فى عضوية مجلس أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا بنسبة حوالى ١٧٪ وكذلك فى مجالس الأكاديمية النوعية، وهى بذلك تشارك فى وضع سياسات الدولة للبحث العلمى، وإن كان هذا بنسبة متواضعة.

حصلت حوالى ٦٢ سيدةً علمية على أوسمة تقديراً من الدولة لإنجازاتهن العلمية فى الثلاثين سنة الماضية، وحصلت ٥٩ علميةً على جائزة الدولة التشجيعية، ولم تحصل إلا سيدة واحدة على جائزة الدولة التقديرية.

تشارك المرأة العلمية والتكنولوجية فى كل مجالات العمل التنموى فى مصر، ولا تقتصر مشاركتها على المجالات العلمية البحثية أو التعليمية فقط، بل تساهم فى قطاعى الإنتاج والخدمات. وتشارك المرأة العلمية فى قطاع الإعلام فى الإذاعة والتلفزيون والصحافة، وتشغل مناصب قيادية فى الإذاعة (مديرا لبرامج الثقافة) والصحافة (نائب رئيس تحرير جريدة الجمهورية). وفى مجال البيئة هناك عدد كبير من النساء العلميات يساهمن فى وضع السياسات والخطط البيئية فى كل مجالاتها. كما تشارك المرأة العلمية والتكنولوجية فى مجال المعلومات والاتصالات، فرئيسة نظام اتصال القمر الصناعى المصرى مهندسة مصرية، كما تغلب أعداد النساء فى جملة المشتغلين فى مراكز الميكرويف للاتصالات ونسبة كبيرة جدا من العاملين فى مراكز المعلومات من النساء.

تشارك المرأة العلمية فى الحياة السياسية، فهى عضو نشط فى الأحزاب السياسية المختلفة وتشارك فى الانتخابات. كما وصل البعض منهن إلى المقعد البرلمانى وإن كان بأعداد قليلة، فقد شغلت سبع سيدات فقط من العلميات مقاعد برلمانية، فى مجلس الشورى ثلاث سيدات وفى مجلس الشعب على مدى دورات مختلفة، ولهن بصمات فى العمل البرلمانى، فقد شاركن بفاعلية وكن المسئولات عن تقارير سياسية مهمة مثل "نحو خطة قومية لاستخدام الأرض" تم فيها إبراز أهمية البعد المكانى لخطط التنمية "البرنامج النووى المصرى"، و"تصنيع معدات الإنتاج" و"البحث العلمى فى مصر" و"السياسات البيئية".. إلخ. كان نتيجة لجهود المرأة العلمية فى مجلس الشعب أن خرج قانون حماية نهر النيل من التلوث إلى الوجود... وكذلك كان الاقتراح

برغبة لإحدى العلميات والذى وافق عليه المجلس بعد ثلاث سنوات من المداولة هو إنشاء جهاز حماية البيئة الذى نفخر بوجوده الآن.. وكان أيضا أن قدمت ودافعت عن تعديلات فى قانون نقابة المهن العلمية وقانون المحميات الطبيعية.. وغير ذلك من الشئون العلمية ذات الطابع القومى ولصالح المجتمع. كما تخوض المرأة العلمية انتخابات نقابة المهن العلمية وكانت ممثلةً فى مجلس النقابة فى أوقات سابقة، بل كانت مقررةً لإحدى شعب النقابة.

تساهم المرأة العلمية فى جهود التنمية من خلال المنظمات غير الحكومية (الجمعيات الأهلية) فهى عضو فى أغلب الجمعيات العلمية التى تعمل لخدمة المجتمع فى مجالات مختلفة. ولعلى أضرب مثلاً واحداً بجمعية "الهيئة العلمية للمرأة المصرية" التى بادرت بتوعية المجتمع منذ عشرين سنة تقريبا بمصادر الطاقة الجديدة والمتجددة وخاصة الطاقة الشمسية وروجت لها، بل وقامت بعدة مشاريع فى قرى محافظة المنوفية وأقامت مشروعاً تجريبياً فى منزل ريفى فى المنوات بمحافظة الجيزة حول استخدام الغاز الحيوى من مخلفات الحقل ومخلفات الحيوان.، وبذلك لم تنس المرأة العلمية أختها المرأة الفلاحة وقامت ببعض المحاولات لمساندتها بتوفير التكنولوجيا البسيطة لها، كما كان لهذه الجمعية السبق فى توعية المجتمع بأضرار مكسبات الطعم واللون والرائحة الكيميائية فى عملية التصنيع الغذائى وقدمت البدائل من مواد طبيعية مفيدة، وفعلاً تم استخدامها واستغنت الحكومة عن استيراد الكثير من المواد الكيميائية التى كانت تستخدم قبل ذلك. وتقوم الهيئة الآن بعقد ندوات حول أخلاقيات وضوابط البحوث العلمية الحيوية والهندسة الوراثية لتوعية المجتمع بالآثار السلبية لبعض هذه التكنولوجيات، وتقديم الطرق وأساليب التحوط لهذه الآثار.

تشارك المرأة العلمية والتكنولوجية على الساحة الدولية من خلال مشاركتها فى المؤتمرات العلمية الدولية فى الخارج، ولا تدخر الدولة وسعا فى تشجيعها على الاشتراك فى هذه المؤتمرات، فالتعاون الدولى فى هذا المجال له أكبر الأثر على تقدم العلوم وتطبيقاتها.

وتـرأس المـرأة العلمـية المصـرية بعـض هـذه المؤتمـرات والعديـد مـن جلسـات المؤتمـرات. كمـا تشـارك المـرأة فـى المجـال الدولى من خلال توليها مناصب قيادية في عديـد مـن المـنظمات العلمية الدولية غير الحكومية، ووصلت إلى كونها انتخبت رئيساً لـلمجلس الاستشـارى للـنوع للجـنة الأمـم المـتحدة للعلم والتكنولوجيا من أجل التنمية ومقـرها جنيف، وكذلك رئيساً لبرنامج المرأة والعلم ومقره تورنتو - كندا. وكذلك نائبا لرئـيس مـنظمة المـرأة والبيئة والتنمية ومقرها نيويورك واحتفظت المرأة بمنصب نائب رئـيس مـنظمة العالم الثالث للعلوم - ومقرها تريستا - على مدى أحد عشر عاما حتى وقتـنا هـذا. وأخـيرا اخـتيرت رئيسـاً مشـاركاً للملتقى الدولى حول موضوع "نقل أعضاء الحـيوان للإنسـان" الـذى يبحـث الآثار الإنسانية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لهـذه التكنولوجـيا. هـذه فقط بعض أمثلة من الأنشطة الدولية للمرأة المصرية فى العلوم والتكنولوجيا.

السيدات والسادة

نبغـت بعض العلميات دوليا ومحليا، وأذكر على سبيل المثال الأستاذة الدكتورة سمـيرة موسى أول مصرية تدرس علوم الذرة، وتقوم بالأبحاث فيها لدرجة لفتت إليها الأنظـار، أنظـار القـوى العظمـى السياسـية على الساحة الدولية فى ذلك الوقت. ولعلّى أشـير أيضـا للأسـتاذة الدكـتورة عقـيلة سـعيد الـتى قامـت بـدور وطـنى قـد لا يعـلمه الكـثيرون، ففـى فـترة حرب ١٩٥٦ احتاج الجرحى بشدة للجلوكوز وكان، هناك نقص كـبير فـيه إذ كان يستورد فى ذلك الوقت، وتكاتف الاستعمار على عدم توريده. ولأول مـرة وفى بحر ٢٤ ساعة كانت الدكتورة عقيلة سعيد قد نجحت فى تحضيره محليا في معمـلها فـى قسـم الكيمياء بجامعة القاهرة واستخدم فعلاً وبكميات كبيرة، وكان سبباً فـى نجـاة الكـثيرين ومـنذ ذلـك الوقـت يحضـر الجلوكـوز محلـيا بالتكنولوجـيا الـتى ابـتكرتها الدكـتورة عقـيلة سـعيد. هـناك أمـثلة عديـدة لأعـداد كـبيرة مـن المبـتكِرات والمخترعـات اللائـى سـجلن أعمـالهن فـى أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا، أذكر مـنهن مهندسـة صـاحبة ما يقرب على ١٠٠ ابتكار واختراع استخدم البعض منها فعلاً فى أنحاء مختلفة من العالم المتقدم.

وخـتاماً سـيداتى وسـادتى.. يمكنـنا القـول إن المـرأة المصـرية شـقت طريقها فى مجـالات العلـوم والتكنولوجيا بقوة وثقة بالغتين، وهى مستمرة فى هذا التقدم ومصرة على تسخير علمها وقدراتها فى خدمة وطنها وعلى المضى قُدماً فى هذا المجال الخطير الـذى هـو أحـد أهـم القـوى المحـركة للتنمـية فـى القـرن القادم إن لم يكن أهمها على الإطلاق.

الرؤية المستقبلية لقضايا المرأة

بعض أفكار النسوية المعاصرة والتعقيبات عليها فى الغرب

حازم صاغية

حين احتفل العالم الغربى، هذا العام بالذكرى الخمسين لصدور كتاب سيمون دو بوفوار الشهير "الجنس الثانى" كان يعلن عن راهنية ما، لا يزال يحظى بها الموضوع الذى تصدت له الوجودية الفرنسية الشهيرة، ففى هذا النص النسوى الأشهر والأكثر تأسيسية فى قرننا، قالت دو بوفوار: إن "الشخص لا يولد امرأة، بل يصبح امرأة".

لقد كشف "الجنس الثانى" عن "النسائية" بصفتها معطى اجتماعياً يخلقه المجتمع البطريركى معرِّفاً النساء بأنهن "لسن رجالاً"، وبالتالى فهن أقل من بشر. إنهن يعرَّفن ثقافياً لا بوصفهن هن، بل بوصفهن "الآخر".

ولا يزال المدافعون عن دو بوفوار وكتابها يقولون: إنها عرفت أن تطرح الأسئلة التى ينبغى طرحها، وأن ما طرحته منها فى مقدمة الكتاب: *كيف يمكن للمرأة إحراز تحقيقها لذاتها؟ أى الدروب مفتوحة أمامها، وأيها مسدودة؟ ما الظروف التى تحد من حرية المرأة وكيف السبيل إلى التغلب عليها؟*... أسئلة لم تفقد حضورها وحيويتها. فدو بوفوار نزعت الغطاء عن خرافات كثيرة متعلقة بالمرأة كمنت جذورها فى علم الأحياء وعلم النفس والفلسفة والاقتصاد والنظريات السياسية. وصار الكثير من نقاشاتها فيما خص الأسطورة والأدب والتاريخ، جزءاً تكوينياً من ثقافتنا المعاصرة، لاسيما وصفها الطرق التى بها "تُجعل" الفتيات نساء. لقد كتبت عن مشاكل الجنسية (sexuality) وتطلبات العمل المنزلى وغموض عمليات إعادة الإنتاج بطريقة لا تزال، فى عمومها، نافعة ومفيدة، وفى تحليلها العلاقات بين الجنسين وصورها والأشكال التى تجسدها، خلصت الفتاة من انتظار "فارس الأحلام" وتحدت فكرة الامتناع عن الجنس قبل الزواج، وهو ما سبق أن ربط بالعار أو الجريمة، كما فندت قيمة الأمومة وفككتها.

وما يجعل بعض مناصرات دو بوفوار ومناصريها يشددون على "جدة" الكتاب، أنها رأت أن المرأة تعيش زمناً انتقالياً، وهذا الزمن، في رأى المناصرين، لا تزال انتقاليته سارية حتى اللحظة. فنسوة اليوم باشرن نزع خرافة الأنوثة، مؤكدات استقلاليتهن بطرق ملموسة. لكنهن، مع هذا، لم ينجحن بعد تماماً في إحراز العيش الكامل ككائنات إنسانية، فعند مناصرات الكتاب ومناصريه أن المرأة المستقلة حديثاً، وكما وصفت دو بوفوار، لا تزال ممزقة بين "مصالحها المهنية ومشاكل حياتها الجنسية، ومن الصعب عليها أن تقيم توازناً بين الاثنين، فإذا فعلت، جاء ذلك على حساب تنازلات وتضحيات وألاعيب أكروباتية، مما يتطلب منها أن تبقى في حالة من التوتر مستمرة".

وأخيراً فدوبوفوار، وعلى عكس بعض من خلفها في النسوية، لم ترد في المساواة هدفاً بذاته؛ فالنسوية، عندها، مجرد جزء من مشروع يطول العدالة الاجتماعية والحقوق الإنسانية، بل الحضارة ككل.

وما زاد في حرارة الاهتمام لدى بعض الدوائر الثقافية أن الأفكار التي تقدمت بها الوجودية الفرنسية، تعرضت لإضافات وإغناءات وفرتها نسويات أخريات صدرن عن أنساق فكرية سادت المراحل التي ظهرت أعمالهن فيها.

فبيتي فريدان، النسوية الكاتبة والمناضلة الديمقراطية، قد حذّرت، في ١٩٦٣، من أن ما يهدد قضية المساواة الجنسية هو "إبهام نسائي" جديد، ألا وهو الثقافة الاستهلاكية التي أجبرت نساء الخمسينيات على العودة إلى البيت، على رغم التقدم الذي تحقق إبان الحرب العالمية الثانية وأخرجهن إلى العمل على نطاق جماهيري.

وإذا كانت الستينات عهداً ذهبياً للتحليل اليساري الجديد، فإن أواخرها قدمت أبعاداً أخرى: فمن جهة جاءت أيار (مايو) ١٩٦٨ لتطرح مسألة السلطة والمعرفة بالطريقة التي طرحت بها. وهذا ما عنى تطعيم المطلبية النسوية التقليدية بجانب ثقافي ونقدي يتعدى الاقتصادي. ومن جهة أخرى كانت الثورة الطلابية الفرنسية إياها مناسبة لاكتشاف مدى غياب المرأة عن الفعل العام، بدليل أن قادة التحرك ومفكريه كانوا جميعهم من الرجال.

وكتعبير عن تحولات آواخر الستينيات، ظهر مانيفستو الأديبة والناقدة جيرمان غرير "المرأة المخصية" الذى عظَّم المرأة انطلاقاً مما كان يعتبره المحافظون والتقليديون نقاط ضعفها. ومضت غرير، الراديكالية من غير أن تكون ماركسية، فخاضت مساجلة شهيرة مع نورمن ميلر حين شكك بصلة النساء بالكتابة.

بيد أن إضافات أواخر الثمانينات صدرت عن مواقع أخرى أوثق ارتباطاً بالتقدير الفردى والتأمل الثقافى الرفضى بلا ضفاف أحياناً. ففى وقت يعود إلى ١٩٨٧، بلغ الأمر بالنسوية أندريا دووركن فى كتابها "الجماع"، وهو نقد بالغ الراديكالية للرابطة الأبوية - أن ردت جوهر اضطهاد النساء إلى الجنس نفسه، فالجماع يحمل فى ذاته "الإخلال بالحدود، الاستياء، الاحتلال، تدمير الحيز الشخصى، وهى كلها أمور ينظر إليها على أنها عادية".

هذا الجسم النظرى الذى بات يعرف، على تفاوتاته وتناقضات اتجاهاته، بالأدب النسوى، بدأ مؤخراً يتعرض لتحديات تهب من مواقع متعددة، من دون أن تكون ذكورية أو مناهضة للمرأة وتحررها. وكثير من هذه التحديات بدأ يكتشف نقطه انطلاقة فى مراجعة أفكار دو بوفوار التأسيسية نفسها.

فقد قيل، مثلاً، إن كلمة "نسوية" لم تعد أصلاً دارجة، وأن الفتيات الشابات ما عدن ينظرن إلى "الجنس الثانى" بصفته كتاباً يدخلن فيه على العالم، وبه يتعاملن مع نضجهن الشخصى والعاطفى، وثمة من يحصر الكتاب فى حقبة زمنية هى حقبة صدوره، بحيث لا تفيض تأثيراته على حقب غيرها. وثمة من أخذ عليه تجاهله العوامل جميعاً، إذ جزمت دو بوفوار بأن أياً من العناصر البيولوجية أو السيكولوجية أو الاقتصادية لا يقرر الحال التى تتقدم بها المرأة اجتماعياً، لأن الحضارة بمجموعها ما يقرر ذلك، ذاك أنه حتى الفوارق البيولوجية صار من الممكن النظر إليها بتشنج أقل، شرط عدم المبالغة فى بناء الاستنتاجات الاجتماعية والأيديولوجية والقانونية عليها، ناهيك عن الرهان على قدرة العلم والتطور على تذليل الكثير منها.

كذلك أخذ على "الجنس الثانى" تعسف وصفة الحياة العائلية، وقسوة وصفه الأمومة، فضلاً عن إفراط الكتابة فى لغوية (فرنسية) يرى الكثيرون من الأنجلو

ساكسون أنها تقول كل شيء ولا تقول شيئاً. ولم ينج الكتاب من اتهامٍ بالمزج بين العلم والرأى، وبين الحقائق والتخييل الرؤيوى.

وأغلب النقد الدائر حالياً ينطلق، بعد أن يرتد على الكتاب أو يراجعه، من أن الحركة النسوية حققت برنامجها، أو أنها فى أسوأ الحالات، حققت معظمه، فما من مبرر، إذن، لهذه النبرة الراديكالية الجامعة.

فعلى صعيد القانون، كما على صعيد القيم الاجتماعية السائدة، باتت المساواة أقرب إلى تحصيل حاصل. وهناك دور الصورة (the image)، حيث يصعب أن نتجاهل حقيقة حضور المرأة فى التليفزيون بما يفوق حضورها فى أى مجال آخر. بيد أن الأمر يتعدى التليفزيون ليتناول ما بات شائعاً من صور لعب الاستهلاك دوراً كبيراً فى إشاعتها. وهنا يمكن الحديث عن تحقق نسوية لا تُطابق، دائماً وبالضرورة، النسوية المعادية للاستهلاك، والتى ترد إلى الرأسمالية و"استلابها" و"تشييئها" الظلم اللاحق بالمرأة فى المجتمع الحديث.

والواقع أن ما كانت الحركة النسوية تدينه فى النساء لم يسقط، بل بدأ يصبح هدفاً ذكرياً إلى هذا الحد أو ذاك، فهناك براهين متزايدة، فى بريطانيا مثلاً، على توسع كبير يطول مجلات الأزياء الرجالية، وبحسب مقالة لديكا إيتكنهيد، نشرتها "الغارديان" فى ٦ أيلول (سبتمبر) الماضى، أنفق الرجال هذا العام ٥٥٧ مليون جنيه استرلينى على المساحيق ومواد التجميل، أى ثلاثة أضعاف ما أنفقوه فى ١٩٨٥. وارتفعت مبيعات دهون الجلد وحدها، فى العام الماضى، بنسبة ٢٥ فى المئة عما سبقه. وتعاظم إنتاج وتوزيع كتب ومجلات الريجيم الموجهة إلى الرجل.

واستيراد الرجال الصور التى كانت ترتبط بالنساء حصراً، يؤكد على تحول فى القيم، كائناً ما كان الحكم الأخير علي وجهة هذا التحول، وفى المعنى هذا لا يعود ينظر إلى ظاهرة كالفياغرا بصفتها دليلاً على حاجة الرجل، بقدر ما ترى كدليل على تطلب المرأة وقدرتها الحالية على التعبير عن هذا التطلب والجهر به، والحرية التعبيرية هذه تطرأ فى مناخ يسجل، على نحو متعاظم، تراجع فكرة السلطة، وتقدم الفردية والحقوق المقر بها لمن هم أضعف ومن هم أصغر سنا.

وفـى خلفـية ذلـك كلـه يصـعب غـض النظر عن الدور المهم الذى لعبته المنظمات الدولـية فـى إقـرار الأمـم – الـدول، تشـريعات تطـول ظـروف المـرأة دون سواها. فمنذ النصـف الـثانى مـن القـرن العشـرين بدأت بلدان عدة تعترف للنساء بحق المشاركة فى المؤسسـات العامـة بصـفتهن الفـردية، وحـتى ذلـك الحـين كانـت الأدوار الكثيرة شبه العامة للنساء امتداداً لكونهن "أمهات" فحسب.

كذلـك تـلحظ تحـولات بـارزة تطـول مجـالات عـدة، متـيحة للبعض أن يتفاءل بمسـتقبل تـنعدم مظاهـر التفاوت الجنسى فيه، أو على الأقل تضيق كثيراً. والتحولات هـذه تطـول تركيـب الاقتصـاد، والتعليم، والأعمال الموسمية القصيرة الأجل، فضلاً عن الصورة.

فقـد أفسـح الـدور المتـنامى لـلخدمات والمعلومات والتقنيات مجالاً للمرأة لم يكن معهـوداً إبـان سـيادة الـنمطين الـزراعى والصـناعى، وهذا لا يرجع فقط إلى أن النمطين الأخيريـن أشـد تطلـباً للعضـل مـن الـنمط الخدمـى، بل أيضاً إلى حقيقة أن المرأة تنم عن مهـارة أرفـع فـى مماشـاة الـنمط الخدمى بمعناه التقنى المعقد، كما تشى باستعداد أكبر وأقـل عقـداً مـن الـرجل بمـا لا يقاس، لتعلم المهارات الجديدة التى يطلبها عالم ما بعد الصـناعة. ويشـير عـدد مـن الدراسـات الـتى أجريـت مؤخـراً فـى بريطانـيا والولايات المـتحدة، إلى أن النسـاء المديـرات لمؤسسات حديثة، ممن زاد عددهن كثيراً فى السنوات القليلة الماضية، أنجح على العموم من المدراء الرجال.

وقـد غـدت نسـبة حضـور الفتـيات فى المدارس ونسب نجاحهن، أرفع منها فى حـالات زملائهن الفتيان، كما ارتفع نوعياً حضور المرأة فى العمل الجزئى، وهذا النمط مـن العمالـة يناسـب تقلـيدياً النسـاء المـتزوجات اللواتـى تتحرك علاقتهن المرنة بسوق العمل على ضوء أوضاعهن العائلية.

أمـا التحول الآخر، فتمثل فى الأزمة الاقتصادية التى ضربت بعض المجتمعات الغربـية فـى السـبعينات والثمانينات، لا سيما ركود مطالع التسعينات، فقد تراجعت العمالـة الذكـرية، ثـم كـان لنزول المرأة الكثيف إلى العملين الكامل والجزئى، أن هددا الأسرة بوصفها وحدة اقتصادية تقليدية.

وقد حدا هذا التحول بباتريسيا مورغان، النسوية التى سبق لها أن ألفت كتاباً بعنوان "وداعاً للعائلة" أن تكتب فى مجلة "بروسبكت" (أيار/مايو١٩٩٦) عن انهيار العالم الذكرى كما عرفناه قبلاً، والأرقام، عندها، تتحدث بنفسها. صحيح أن طريق المساواة فى العمل والأجور لا يزال طويلاً، إلا أن عدد النساء العاملات فى بريطانيا لا يقل إلا ٢٥٠ ألفاً عن عدد الرجال العاملين، كذلك قفزت نسبة مجموع النساء العاملات فى الولايات المتحدة الأميركية من ٣٦ فى المئة أوائل السبعينات إلى ٥٧ فى المئة اليوم. وفيما تعرضت أجور الرجال، لا سيما فى الطرف الأدنى من السوق، إلى الركود أو الانحسار، بدأت أجور النساء بالارتفاع، وبعدما كانت مداخيل النساء العاملات، فى السابق، تعزز الدخل الأساسى الذى يوفره الزوج، فإنها اليوم تشكل، هى نفسها، الدخل الأساسى لـ٣٠ فى المئة من العائلات البريطانية.

ومن العلامات الأخرى على تردى الهيمنة الذكرية راهناً، أن السنوات التى فاتت سجلت تراجع الاطمئنان الرجالى إلى دوام العمل فى ظل سهولة التسريح، مع ما يتسبب به ذلك من قلق مؤكد، ناهيك عن صعوبة العمل أصلاً فى بيئات قليلة الأعداد لمهارات ما بعد الصناعة. وهذا ما جعل، بين أواسط السبعينات وأواسط التسعينات مباشرة تكوين عائلات جديدة أو الحفاظ عليها، مهمة صعبة، ففى أواخر الثمانينات، والأرقام لمورغان، كان ٣٤ فى المئة من الذكور الأميركان البيض ممن تتراوح أعمارهم بين ٢٠ و٣٤، و٥٦ فى المئة من الذكور عاجزين عن إعالة عائلة تعيش فوق خط الفقر الشىء الذى ضرب الهيبة الذكرية والأبوية، بقدر ما أفضى إلى إحلال روابط طوعية وعابرة محل الروابط الزوجية ذات الديمومة، فضلاً عن تسببه فى تزايد أعداد الأبناء الذين لا آباء لهم على جانبى الأطلسى.

وأزمة الذكورة والرجولة هى ما حدت بالروائية البريطانية فاى ولدن إلى التأكيد على أن الرجال جميعاً غدوا ضحايا ما أسمته الأمومية الجديدة، وهى الموضوع الذى تناولته النسوية الأميركية المعروفة سوزان فالودى فى كتابها الصادر حديثاً "المنقبض: خيانة الرجل الحديث" (شاتو اند ويندوز)

فقد اعتبرت فالودى أن أزمة الرجل ترتبط بتفتت العائلة وانهيار مسرح الأبوة

بالـتالى، وهـى التى تفسر عودة محبطة نراها حالياً إلى التباهى بالعضل والقوة، على ما تعكسه أفلام سينمائية لسيلفستر ستالونى أو أرنولد شوارزينجر.

وفـى غضون ذلك يحتل الرجال، لاسيما أبناء الآباء الستينيين وهم شبان اليوم، خانـة المهـزومين بامتـياز، فآبـاؤهم ممـن كانوا فرديين وليبراليين ثم استغرقهم العمل ومترتـبات العيش، لم يعلموهم "الرجولة". لقد كانوا آباء شبحيين فى البيت، ضعيفى الحضور، وغير واثقين من امتلاكهم صورة عن الذكر ينبغى توريثها للأبناء.

والموضوع إياه تتناوله روزالين كوارد فى كتابها "البقرات المقدسات: هل لا تزال النسـوية صـالحة للألفـية الجديـدة" (هاربر كولينز)، فتذهب خطوة أبعد، إذ ترى أن الفرضـية الأساسـية للنسـوية حـول علاقات السلطة بين الرجال والنساء، لم تعد تعنى شيئاً. فالنسـوية فـى رأيها، حققت غرضها وأدركت من النجاحات أكثر مما تنبه إليه أنصـارها. لكـن كـوارد قلقـة مـن أن الحـركة النسوية، ولأنها ليست على بينة من هذه الحقـيقة، قـد تنـتهى مـتحالفة مـع أيديولوجـيات تفتيتـية ومتعصـبة تهاجم الرجال البؤساء وتنسب إليهم عيوب المجتمع.

ومـن دون أن تتخـلى عـن نسـويتها، تسـاءلت كـوارد عـن جـدوى النسوية اليوم، مسـتعيدة بعـض الحقـائق الـتى سـبقت الإشارة إليها، فأداء التلميذات فى المدارس أفضل مـن أداء التلامـيذ، وفـى العمـل يجـرى تحـول نحـو المهـن المـرنة الـتى تتطلب المهارات الاتصـالية "النسـائية" أكـثر مما تتطلب القوة العضلية والفيزيائية. لقد دخلت النساء كل حقـول المهـن، ومرتباتهن فى تزايد، والكثيرات يمكنهن الاختيار بين الذهاب إلى العمل أو الـبقاء مـع الأطفـال، تمامـاً كمـا يسـتطعن المفاضـلة والترجـيح بين خيارات عدة، وفى غضون ذلك فالمصاعب التى تواجه الرجل عديدة، فيما البطالة والوحدة تحدقان بالشبان.

بـيد أن كـوارد تسـاجل بأننا، لابد من أن ننتبه إلى الخريطة الجذرية الجديدة، فقـد جـرى إنـتاج "النسـوانية" (Womanism) وهـى الطفل اللقيط والمبتذل للنسوية، والـذى يمكنـنا العـثور علـيه أيـنما تطلعـنا: مـن مجـلات المراهقات إلى بعض المغنيات والفِـرَق. وهـذه الظاهـرات تكـرر كـلها لازمـةً بسـيطة هى أن النساء عظيمات والرجال بالغو السوء.

والنسوانية هذه تفتقر إلى كل الذكاء والتعقيد اللذين انطوت عليهما النسوية، مكتفية بإدانة "الذكرية"، وهذا ما لا يكفى وصفه بقلة الإنصاف لتعيين طبيعته، إذ هو أيضاً خطير لأنه يوجه شفرته إلى "الرجال الأشد قابلية للعطب" أى الشبيبة والعاطلين عن العمل والفقراء، فهو يشعل الكراهية لهم والثأرية منهم حصراً.

وعند كوارد أن أياً من الجنسين اليوم لا يملك احتكاراً ثابتاً للسلطة. ما يحملها على التساؤل: "الآن، ألا يكون أفيد بكثير أن ننظر إلى حقوق الإنسان – لا حقوق النساء، وإلى حقوق كل فرد من أفراد المجتمع؟".

وحجج كوارد هذه لابد أن تغضب نسويات أرثوذكسيات كثيرات، لا سيما جزمها بانتصار النسوية ما دام أن بعض النساء يعشن اليوم حياة متحررة وناجحة، فيما بعض الرجال لا يعيشون كذلك. إذ ما من أحد يمكنه القول إن وجود نواب ورجال أعمال ومحامين وفنانين سود فى بريطانيا أو الولايات المتحدة، معناه أن المشكلة العرقية قد حلت، فالمساواة فى العمل وفى الأجور لا تزال هدفاً بطبيعة الحال، وثمة شوط بعيد لا يزال مطلوباً عبوره لبلوغ هذه المحطة، علماً بأن ثمة من يربطون بين هذه الوجهة ووجهة التغليب الراهن للموضوعات الاجتماعية والمجتمعية على ما هو اقتصادى بحت، لا فى مجال جنسية العمالة فحسب، بل أيضاً كسمة عامة للحضارة الغربية ما بعد الصناعية.

فالقياس بالأزمنة السابقة، وبالتقدم الذى تحقق فى القوانين والعلاقات والقيم، بما فى ذلك بعض الجوانب الاقتصادية والتى تتصل بالعمالة، يعزز كله فرضيات كوارد. وهذا يعنى أن أهمية النقاش فى صدد النسوية، انطلاقاً من دو بوفوار، تغدو شيئاً فشيئاً أهمية تاريخية، لا لأنها هزمت بل لأنها، فى الأساسيات، انتصرت. فقد دخلت، مثلاً، إلى البرلمان البريطانى فى ١٩٩٧، ١٠١ نائبة فبدا الأمر، على أهميته، من عاديات الحياة التى لا تستدعى قرع الطبول، وطوَّع الفرنسيون اللغة الرسمية لما يلائم التحولات فصاروا يقولون، مثلاً La ministre إذا كان من يشغل المنصب الوزارى امرأة، واقتصر الاحتجاج على اعتراضات لغوية ما لبثت أن ذوت. واسمحوا لى هنا، أن أنقل بعض الأرقام التى حملتها أندرو هاكر فى "نيويورك ريفيو أوف بوكس" فى

٢١ تشرين الأول (أكتوبر) الجارى. وهى تدل بوضوح تام على هذا الاتجاه التدرجى فى الولايات المتحدة: فبين ١٩٦٠ و١٩٩٦ ارتفعت نسبة النساء بين حاملات شهادة الـBA من ٣٨,٥ إلى ٥٥,١ فى المئة، وشهادة الدكتوراه من ١٠,٥إلى ٤٠,٩، كما ارتفعت نسبتهن بين المحامين من ٢,٥ إلى ٤٣,٥، وبين المهندسين من٠,٤ إلى ١٦,١ فى المئة، وفى الفترة نفسها ارتفع سن المرأة فى لحظة الزواج من ٢٠,٣ سنة إلى ٢٥ سنة، وبينما كانت كل مئة امرأة متزوجة ينجبن ٣٤٥ طفلاً، غدون ينجبن٢٠٣ أطفال، وبين ١٩٧٠ و١٩٩٨، ارتفعت النسبة المئوية لأجر النساء المديرات والأستاذات الجامعيات والاقتصاديات والمحللات النفسيات والصيدليات والبيطريات ومهندسات العمارة قياساً بأجر الرجال، من ٥٩,٤ إلى ٧٤,٢ فى المئة، وفى الفترة نفسها انخفضت نسبة المتزوجات فى أعمار ٣٠-٣٤ سنة من ٨٠,٦ إلى ٦٣,٤ فى المئة، فيما ارتفعت نسبة اللواتى لم يتزوجن أبداً من ٧,٤ إلى ٢١,٦ فى المئة.

وهذه الإشارات إلى انتصارات صارت مستدخلة فى الحياة اليومية وعلاقتها، ما يفسر صدور آراء ارتدادية ورجعية تريد العودة بالمرأة إلى ما قبل الإنجازات المتحققة، ومن هذا القبيل يمكن الإشارة إلى كتاب فرانسيس فوكوياما الأخير "الشرخ الكبير" (بروفايل) الذى يمد فيه الحجج التى كان طرحها، قبل عشر سنوات، فى "نهاية التاريخ" إلى الحيز الحياتى والمنزلى، ففى عرفه الحروب الجديدة، حروب ما بعد "نهاية التاريخ"، هى ما سوف يخاض على مستوى محلى، لاسيما ذاك الصراع لإعادة بناء المجتمع المدنى والعائلة من تحت ركام "الشرخ الكبير": أى التغيرات التى تحدثها التقنية وفلسفة إدراك النفس وتبنيها، أو ثقافة الأنا (The Me Culture) التالية على الستينات. وفى ظنه أن ما يكمن فى قلب أسباب أرقام الجريمة ذاك العجز عن جعل الشبيبة تنخرط اجتماعياً، وهو بدوره ناجم عن عدم تمكنهم من كسب خبزهم، وعدم نجاح المجتمع فى تزويدهم صورة مقبولة ونمطية للأبوة. أما جذر هذا كله فكون النساء يعملن. وأكتفى، هنا، بمجرد فقرتين من الفصل الذى يتعاطى فيه مع الموضوع، حيث يذهب فوكوياما إلى النقيض الكامل لما سبق أن ذهبت إليه دو بوفوار: "فقلة من الناس سوف تتحدى التصور القائل إن العلاقة بين أم وطفلها مؤسسة فى

البيولوجيا، على ما هى الحال فى سائر الأنواع الحيوانية، فالأم الجديدة سوف يأتيها الحليب لمجرد سماع صرخة طفلها: إنها، غريزياً، تجعل ذراعها اليسرى مهداً لطفلها، حيث يهدأ الطفل على صوت ضربات قلب الأم. إن مجموعة من الدراسات تظهر كيف أن الأمهات والصغار يتواصلون عفوياً بما لا يحصى من طرق تبدو خاضعة للتحكم الجينى لا الثقافى، فالأمهات أساسيات لرفاه أطفالهن". ولا يلبث أن يضيف إلى هذه الوردية المغلفة بحرير البراءة والحنان: "إذا كان من السهل أن يقال إن دور الأم مؤسس فى البيولوجيا، فإن دور الأب، وإلى حد أبعد بكثير، مبنى اجتماعياً. وسوف يتطلب الأمر جهداً عظيماً لكى نفصل الأم عن طفلها الوليد للتو، وفى المقابل، فإن المطلوب فى العادة بذل كمية محترمة من الجهد لدفع الأب إلى أن ينشغل بطفله".

هذا الصراخ القديم المتجدد أصبح اليوم صراخاً فى الوديان، بدليل عدم الاكتراث الواسع بكتاب فوكوياما الجديد، مع هذا صار من الصعب الكلام على حركة نسوية وسط تعقيدات لا حصر لها يستدعيها المجتمع الحديث، تطول الاقتصاد بقدر ما تطول القوانين والصور، وتتصل بالقدرة على توليد، أو إدامة، أيدلوجيات متماسكة وشاملة، يضاف إلى ذلك اندراج ما تبقى من إجحاف نازل بالنساء، أو نازل بالسود أو بغيرهم، فى الموضوع المجتمعى العريض، أى فى القناعات الثقافية والقيمية التى لن يتغلب عليها تغيير القانون، بل يتكفل بها الزمن شريطة إبقاء الموضوع حياً وعدم حصول انتكاسة كبرى فى الواقع وفى الوعى.

ولئن تحولت نسويات كثيرات إلى الدفاع عن الرجل، على ما رأينا، فقد جاء الارتباك حيال قضية مونيكا لوينسكى بليغاً فى دلالته على صعوبة التوصل إلى نسوية متماسكة فى أيامنا: فهل الموقف النسوى يقضى بالتضامن مع المرأة ضد الرجل،أم أنه يقضى بمعاداة التدخل فى الحياة الخاصة والشخصية للرجال والنساء على السواء، لاسيما وأن المطالبين بهذا التدخل غير معروفين بأى موقف تقدمى حيال حقوق المرأة؟

يبقى أن هذا كله محاولة لرسم لوحة تطول "الغرب" واهتماماته، أما "العالم الثالث" كثير الاهتمامات بطبيعة الحال، فموضوعه يختلف قليلاً.

المرأة العربية والعولمة

ريما عبد الرحمن الصبان

مقدمة

منذ مائة عام، عندما أصدر قاسم أمين كتابه "تحرير المرأة"، كان التحدى الفكرى والاجتماعى والثقافى يدور حول الحداثة[1]، اليوم نعيش مرحلة تغيير جديدة، ألفية جديدة، وثورة تكنولوجية وفكرية جديدة، ويبدو أن العولمة تمثل الإطار المرجعى الجديد الذى يقدم الأسس الفكرية للتغيير الاجتماعى الذى يعيشه العالم اليوم[2]. والعولمة فى كثير من الأحيان لا تمثل خياراً أمام الشعوب والمفكرين، وهى واقع يفرض نفسه فرضاً، فلا بد من فهمها وفهم آليتها السريعة. تحاول هذه الورقة أن تقدم قراءة لتحولات العولمة وكيفية تأثيرها على المرأة العربية ونحن على أبواب مرحلة تاريخية جديدة.

ولا بد من التعبير عن قلقى العلمى وأنا أخوض مغامرة تطبيق مفهوم العولمة على المرأة العربية. فمفهوم العولمة لا يزال شائكاً علمياً، ويطرح الكثير من الخلافات النظرية، كما أن تطبيقه على المرأة العربية يعنى إسقاط العموميات العالمية على تعميم آخر هو المرأة العربية. فالمرأة العربية شريحة غير متجانسة لا جغرافياً، ولا سياسياً، ولا تاريخياً، ولا طبقياً، ولا ثقافياً، لكن مغامرة رسم حدود تأثيرات العولمة على المرأة العربية هى خطوة لا بد منها ونحن نعيش ظروف التغيرات العالمية العاصفة. ومن الطبيعى أن دراسة واحدة فى هذا المجال لن تكفى، والمطلوب المزيد من الدراسات والكتابات الناقدة لواقع العولمة ومدى تأثيره على المرأة العربية.

بين الأمس واليوم

عندما أصدر *قاسم أمين كتاب "تحرير المرأة" كان العالم قد تغير مع الثورة* الصناعية، وحركة النهضة والتنوير والعلمية فى أوربا، فى تلك الفترة كانت الحداثة

وأسس الحداثة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية قد بدأت تتضح للعالم، وكانت الحداثة قد حملت معها أسس مشاركة المرأة، فقد باشرت المرأة فى أوروبا، وفى كثير من أنحاء العالم الأخرى، العمل فى المصانع والدوائر الحكومية، والتعليم، وحتى دخول الجامعات[٣].

كانت النساء وخاصة فى أوروبا، حيث فتحت أبواب المشاركة والعمل على مصراعيها، يعانين أشد المعاناة من أوضاع الاضطهاد وسوء المعاملة والاستغلال، لكن فى المقابل كانت هناك حركة تنوير تطرح أفضل السبل الإنسانية والقانونية لمشاركة المرأة وتعديل أوضاعها ومساواتها إلى حد معين بالرجل فى الحقوق إذا كان العمل و المشاركة الحياتية التى تؤديها مساوية له فى الواجبات[٤].

اليوم وبعد مرور مائة عام على رحيل قاسم أمين، فإن العالم أيضاً يتغير، وبدل الثورة الصناعية، فنحن على أبواب ثورة معلوماتية كاسحة، وبدل رحلة المعاصرة يبدو أن العالم يتجه نحو ما بعد المعاصرة، ورغم مرور مائة عام على قاسم أمين، ورغم أن المرأة العربية قد استطاعت الوصول إلى بعض من الحقوق كالتعليم والعمل خارج المنزل، فإن الوضع النسوى فى العالم العربى لا يزال يعانى، ويبدو أن معاناة اليوم قد تكون أكثر قسوة على المرأة والمجتمع عموماً. إن التغيرات العالمية التى تحيط بنا والتى يبدو أنها ترسم لنا العولمة كإطار فكرى ومرجعى، ترسم للمرأة العربية تناقضات بين الداخل والخارج سوف تكون على درجة عالية من الصعوبة، إذا لم يتم الاستعداد لها ومواجهتها بقوة واستعداد كاملين.

لحظة العولمة وأسئلتها

أصبحت العولمة كلمة طنانة تُلقى فى كافة المحافل الفكرية وغير الفكرية، وتردد يومياً على صفحات الجرائد، وفى قصائد الشعر، وحتى فى صور الكاريكاتور. أصبحت العولمة شائعة جداً، على الرغم من أنها لا تزال ظاهرة حديثة، وآنية جداً، ولم تتبلور بشكل كامل، أو تتضح كل الوضوح حتى الآن، لا على المستوى النظرى، ولا على المستوى التطبيقى. ويبدو أن ما هو أكثر وضوحاً بالنسبة للعولمة هو أنها إطار

فكرى أخلاقى، فهى تحمل منذ بداية ظهورها خلافات لا حدود لها حول أطر فهمها وتعريفها(٥).

إن الخلاف حول العولمة هو القاعدة وليس العكس، والجدل اليوم يدور حول نشأة العولمة، وهل هى ظاهرة آنية أم أنها ظاهرة تاريخية قديمة؟ والخلاف حول العولمة قائم فى تحديد آلية فاعليتها، وحول ما إذا كانت ظاهرة أمريكية أو أنها عالمية؟ هل هى هيمنة لسوق معين على كافة الأسواق الاقتصادية، أم أنها انفتاح وحرية للأسواق جميعها؟ هل تعطى العولمة فرصاً لأفرادها للتطور على المستوى العالمى أم أنها تأخذ منهم لحساب القوى المهيمنة على السوق؟ هل العولمة انفصال عن الحداثة أم استمرار لها؟ هل تندفع العولمة بتيار علمانى عالمى أم أنها تتيح الفرص للتيارات الدينية المختلفة لأخذ مكانتها العالمية؟ هل هى انتعاش لنظام الدولة أم أنها بداية انهياره؟ هل تؤدى العولمة إلى إنعاش الديمقراطية فى العالم وانتشارها أم أنها تتستر بالديمقراطية لفرض هيمنة أنظمة دولية معينة؟ هل تعطى الفرص للحركات الاجتماعية وهيئات المجتمع المدنى للنمو والتطور أم أنها ستؤدى إلى سيطرة جماعات أو منظمات غير حكومية تتمركز فى الدول الكبرى على المنظمات غير الحكومية فى الدول الصغرى؟ وهل العولمة تسهم فى نشر قوانين عادلة تحكم العالم على المدى البعيد أم أنها تفرض قوانين القلة على الكثرة؟(٦).

الأسئلة حول العولمة كثيرة جداً ومتناقضة أكثر، ولا يمكن الحسم بها أو إطلاقها دون توخى الحذر العلمى، فالعولمة لا تزال آخذة فى النمو، وهى تتبلور وتنساب فى حياتنا اليومية كل يوم أكثر من اليوم الذى قبله، وهى تؤثر وتشكل فى العالم بسرعة تعيق الوضوح وتعيق الفرصة للتأمل الموضوعى. إن العولمة هى عبارة عن سياق عام لرحلة التحول والتطور للنظام الرأسمالى العالمى الذى أدى انتصاره الكاسح على النظام الاشتراكى إلى تفرده باستغلال لحظة تاريخية قد لا تعوض وهى الهيمنة الكلية على الأسواق العالمية. وهكذا استطاع هذا النظام الديناميكى، أن يستغل هذه الفرصة التاريخية لصالحه على أفضل وجه. وهكذا بدأ العالم يتحول وبسرعة فائقة إلى

سوق واحدة، تسيطر عليه مدرسة فكرية واحدة هى مدرسة النظام الاقتصادى الحر، والليبرالية السياسية والاجتماعية.

وقد جاءت العولمة كأحد محصلات هذه التحولات، لكن العولمة ليست فقط انعاكساً لهيمنة النظام الرأسمالى، إنها مرحلة تاريخية جديدة، ونقلة متميزة يعيشها العالم على أبواب القرن القادم(٧).

بدايات العولمة

بدأت العولمة كمفهوم فى العلوم الاجتماعية تظهر وتنتشر فى أوائل التسعينيات من نهاية هذا القرن، وهى ظاهرة تبدو على السطح أنها خرجت فجأة من قمقم الحرب الباردة لتهيمن على العالم أجمع. والحقيقة أن العولمة هى سياق عام كان آخذاً فى النمو الصامت وغير المرئى، غير أن نهاية الحرب الباردة أخرجته إلى المسرح العام والحياة العامة(٨).

وبعبارة أخرى، إن العولمة وقد ولدت معنا ضمن ظروف تاريخية خاصة بها، وظروف حديثة أخرى، فهى سوف تتطور متأثرة بكافة هذه الظروف المحيطة بها، لكن لا يمكن لطرف واحد أو لاعب واحد مهما بلغت قوته أن يتحكم بكافة ظروف العولمة وتحركاتها إلى ما لا نهاية. إن الواقع الذى نعيش فيه وظروف العولمة لا تعطى فرصاً للتحرك خارجها. وبمعنى آخر إن واقع العولمة هو فى الوقت نفسه مأزقها. إن العولمة هى الإطار الكلى الذى يشكل العالم والذى يفرض نفسه على العالم، إن عامل الاختلاف فى هذه النقلة هى الثورة العلمية والمعلوماتية التى تضيف أبعاداً جديدة للظروف العالمية ككل(٩).

وسوف أحاول تقديم بعض الأسس المعرفية للعولمة منذ تبلورها، حتى هذه اللحظة التاريخية من تطورها؛ كى يسهل علينا معرفة حدود تأثيرها على أوضاع المرأة بشكل عام، والمرأة فى العالم العربى بشكل خاص.

أ - الإطار المفهومى التعددى للعولمة

إن تجليات العولمة هى تجليات عدة، وهى تدخل فى كافة تفاصيل الحياة؛

لتخلق أطراً متميزة لها، ولابد من تقديم إطار تعريفى للعولمة قبل الشروع فى دراسة كافة أبعاد العولمة ومؤثراتها علينا.

هناك تعريفات كثيرة ومتعددة للعولمة، لكننى هنا سأركز على العولمة "كسياق انكماشى للعالم". إن العولمة كعملية وسياق تؤدى إلى تفتيت العالم، وتكثيف جزئياته المفتتة تكثيفاً زمنياً ومكانياً، أى أن العولمة هى ذلك السياق الذى يؤدى إلى انكماش العالم والمزيد من انكماشه يوماً بعد يوم. وهذا السياق التفتيتى - الانكماشى يؤدى باستمرار إلى حراكية حرة ومتسارعة للسلع على أنواعها، والسلع أنواع، منها: البضائع، والخدمات، والعمالة. ومن هذا التعريف نلاحظ أن الإنسان يوازى السلعة، فالعولمة كظاهرة تفتيتية، تجزيئية، وتكثيفية - انكماشية فى آن معاً تفتت العالم إلى جزيئات وتفتت الأفراد وتشيِّئهم كى تتيح لهم فرصة التحرك الحر فى العالم الواسع[١٠].

العولمة هى ظاهرة عامة، وإن كان محركها الأساسى اقتصادى، لكن التجليات الأخرى للعولمة لا تقل أهمية عن التجليات الاقتصادية أو العولمة الاقتصادية كما ينظر إليها البعض من كتاب العولمة[١١]. فالعولمة تتجلى على كافة أصعدة الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، والفكرية، والتربوية، والسياحية، والتكنولوجية، والدينية، والبيئية، والأسرية، والذاتية الإنسانية، بمعنى يمكننا التحدث عن مظاهر لهذه العولمة فى كل جانب من جوانب الحياة، ويمكننا أن نضع الأطر والتعريفات لكيفية تأثيرها على هذا الجانب أو غيره.

إذا حاولنا أن نتابع متغيرات العولمة فإننا نستطيع أن نلحظ مؤثراتها علينا كمجتمعات وأفراد فى كافة جوانب حياتنا. إن العولمة ورغم قصر المدة الزمنية التى تعيشها معنا فإنها استطاعت وسوف تستطيع أكثر وأكثر أن تعيد إنتاج الحياة وأنماطها من خلال أساليب تختلف كماً ونوعاً وشكلاً وتنوعاً عن السابق، فنحن مع ظروف العولمة نرتبط بالعالم أكثر، نتواصل مع العالم أكثر، نتابع العالم أكثر، نرتهن للعالم أكثر.

لقد كتب الكثير عن تجليات العولمة فى جوانب عدة للحياة[١٢]. ورغم أن الكتابة عن العولمة لم تظهر وتنتشر إلا فى منتصف التسعينيات، فإننا قادرون على إحصاء

مئات الكتب عن العولمة التى ظهرت فى السنوات الخمس الأخيرة، وهناك عشرات الكتب باللغة العربية، وكذلك الكثير وآلاف الصفحات الإلكترونية التى ظهرت عن العولمة، وهناك الكتب التى تنشر إلكترونياً، وكذلك الصفوف التى يمكن الانضمام إليها عبر صفحات الإنترنت. وإن أبرز الجوانب للعولمة التى بدأت تتشكل منها مدارس سياسية هى العولمة الاقتصادية، كذلك فقد أصبح للعولمة السياسية كتّابها ومؤيدوها ومعارضوها، وأصبح لكافة أبعادها المرتبطة إما بنظريات ضعف الدولة وهيمنتها على المجتمع، أو نظريات انتشار النظام الديمقراطى والمشاركة السياسية، وحقوق الإنسان، والمجتمع المدنى، كتابها ومؤيدوها ومعارضوها على حد سواء.

ويبدو إلى الآن أن الكثير من نظريات العولمة ينتشر إما فى إطار العولمة الاقتصادية، وإما فى إطار العولمة السياسية، أو العولمة الثقافية.. ولكن خطورة الظاهرة وسرعة تأثيرها فى المجتمعات بأساليب مختلفة، تخلق ضرورة لدراستها بأشكالها التعددية.

ولا بد لى هنا من التأكيد على أنه لو أردنا فهم حقيقة العولمة ومدى تأثيرها فى كافة جوانب حياتنا، فلا بد من دراستها دراسة تفصيلية ومعمقة فى كل جانب من جوانبها. كذلك إذا أردنا فهم مدى تأثيرها على المرأة والمرأة العربية، فلا بد لنا أيضاً من الإشارة إلى كل هذه الأبعاد التعددية.

ب - الأبعاد الرئيسية وخصوصيات العولمة

يبدو أن العولمة تتشكل فى العالم الحديث ضمن أطر متميزة المعالم، وأن تحديد هذه الأطر قد يسهل علينا تشكيلها كخارطة معرفية تساعدنا على تحديد واقع المرأة من خلالها وواقعنا كنساء عربيات داخل هذه الأبعاد. وسوف أذكر هنا أربعة أبعاد أساسية وهى: البعد التاريخى، والبعد التعددى، والبعد الانسيابى، والبعد التحررى – الاستلابى.

١ - البعد الزمنى/ التاريخى

البعد الزمنى أو لحظة العولمة هى لحظة تاريخية متميزة يعيشها العالم للمرة الأولى.

العالم اليوم ومع لحظة العولمة يعيش ثورة معلوماتية وثورة علمية لم يسبق للعالم أن عاش مثيلها من قبل. فلم يسبق للعالم من قبل أن استطاع إسقاط حدود المكان والزمان بالشكل الذى نعيشه اليوم. لم يسبق للعالم أن عاش وضعاً يستطيع من خلاله حوالى مائة مليون شخص أن يتواصلوا كتابة وفكراً وصورة فى الوقت نفسه من مختلف أرجاء العالم، لم يسبق للعالم أن شهد استنساخ كائن حى من كائن حى آخر من قبل، لم يسبق للعالم أن عاش لحظة يتواجد خلالها أكثر من ٣٠٠ محطة فضائية، وحوالى مليون ونصف مليون قمر صناعى يبثون برامج فى كافة الاتجاهات فى العالم.

ولو أخذنا على سبيل المقارنة الرحلة الزمنية التى قطعها الراديو للوصول إلى مائة مليون شخص والتى دامت قرابة ٦٥ سنة، بالمقارنة مع الفترة التى احتاجها التلفزيون وهى ٣٥ سنة، مع الفترة التى تأخذها الآن أجهزة الإنترنت والتى لم تدم أكثر من خمس سنوات، فلابد لنا أن ندرك أننا أمام لحظة تاريخية تختلف عن كل ما سبقها من حيث العمق العلمى.

إننا نعيش لحظة تنهال فيها التفاصيل العلمية علينا خارج حدود قدرتنا على استيعابها، وخارج إطار تخيلنا. إن هذه الثورة آخذة فى النمو السريع الذى سوف يعجز خيالنا عن تقديره. ومن المتوقع أن تنهال علينا كميات من المعرفة الجديدة توازى ٩٩٪ من كل المعلومات التى نملكها اليوم، وذلك خلال عشرين سنة مقبلة فقط، أى أن معلوماتنا اليوم لن تشكل سوى ١٪ فقط من معلومات العالم خلال عشرين سنة قادمة.

إن تجاهل مثل هذا الواقع المتغير على هذه الصورة التى تحدث بهذا الشكل لأول مرة فى التاريخ سوف يؤدى إلى قصور فى تعاملنا مع هذا الظرف التاريخى، ومن ثم انكماش عنه. والكلام لايعنى هنا الرضى والاستسلام لهذا الواقع بقدر ما يعنى محاولة فهم هذه الحركة الجديدة فى التاريخ التى تحمل ظروفاً جديدة للتفاعل الإنسانى لم تكن موجودة من قبل، أما كيفية التعامل معها فهى مسألة أخرى تطرح الكثير من الاحتمالات التى لا مجال للدخول فيها الآن.

٢ - البعد الزمنى للعولمة والتأثير على المرأة والمرأة العربية.

إن لحظة العولمة تحمل للمرأة فى العالم ظروفاً للتواصل وطرح قضاياها لم يسبق لها أن عاشت وضعاً شبيهاً به من قبل. إن شبكة الإنترنت اليوم فتحت المجالات للنساء للتواصل وطرح قضاياهن بطريقة مذهلة للعقل والخيال.

وفى تجربة بسيطة لهذا الوضع حاولت الدخول على الشبكة للبحث عن عنوان المرأة ، فوجدت حوالى ١٦ مليون صفحة إلكترونية. وتحت عنوان تنظيمات نسائية وجدت حوالى ٦ مليون عنوان لتنظيم نسائى أو تنظيم يتناول قضايا المرأة، وفى آلية بحث أخرى عن النساء وتنظيمات حقوق الإنسان وجدت ١٦ مليون عنوان وصفحة إلكترونية.

ثم دخلت لأبحث عن التنظيمات النسائية المسجلة إلكترونياً، وفى إدارة واحدة للتسجيل الإلكترونى وجدت لديهم: ٣٢ تنظيماً من أفريقيا، و٦ تنظيمات من استراليا، واثنان من بنغلاديش، وواحد من الهند، و٦ من الفلبين، و٢ من سيريلانكا، و١٦ من أوروبا، و٢٨ من أمريكا اللاتينية، و٣٢ من كندا، و٤٨ من الولايات المتحدة. وكان من المتميز فى المنظمات النسائية فى الولايات المتحدة أن ١٧ منها كانت عالية التوجه، وكان من بينها أحد تنظيمات المرأة الفلسطينية. ولو أخذنا هذه الشركة المصرحة للمنظمات النسائية الإلكترونية على الإنترنت كمؤشر، فسوف نلاحظ أن أكثرية الصفحات الإلكترونية الأمريكية هى عالية التوجه. وهذا مؤشر آخر على حيوية المنظمات النسائية العالمية فى الولايات المتحدة. وعندما حاولت البحث عن المنظمات

العربية النسائية وجدت ٤ مليون عنوان إلكترونى. ومنها حوالى ألفى عنوان عن المرأة العربية.

إن هذه التجربة البسيطة كانت محاولة لتلمس الفسحة المعرفية وفسحة التواصل العلمى والإعلامى التى أتيحت للمرأة والمرأة العربية من خلال ثورة المعلوماتية المرافقة للحظة العولمة. إن المعالجة الكمية لهذا الجانب تعطينا فكرة عن مدى الإمكانات المتاحة للمرأة للتواصل والتحاور وطرح الآراء والتغيير. طبعاً إن كل

هـذه الآليات تأتى إلينا اليوم وفى معظم أنحاء العالم بشكل حر وبعيد عن عيون الرقابة السياسية والأحزاب والسلطة.

وقـد قصـرت كلامـى هـنا عـلى الـثورة المعلوماتية فقط، لكن الحديث عن الثورة العلمية والطبية والإلكترونية تحمل شئوناً وشجوناً ومؤثرات متعددة الجوانب.

٣ - البعد التعددى للعولمة والتأثير على المرأة والمرأة العربية

إن العولـمة كما طرحنا سابقاً متعددة الأبعاد، وتجلياتها واضحة فى الاقتصاد ، والسياسـة، والمجـتمع، والـثقافة، والسـياحة، والترفيه، وغيرها من الأبعاد المختلفة للحـياة. والعولـمة تتجـلى أيضـاً فـى حـياة النسـاء فـى العـالم وتؤثـر فيهن أكبر تأثير. فالعولمة التى تختزل العالم وتقرب مسافاته الزمنية والمكانية، هى أيضاً تقرب المسافات بين النساء فى العالم. إن المنظمات النسائية فى العالم هى أكثر التنظيمات عالمية اليوم، إلى جانـب مـنظمات حقـوق الإنسـان، ومنظمات حماية البيئة، وربما لو حاولنا إحصاء أعـداد النسـاء العـاملات فـى منظمات حماية البيئة ومنظمات حقوق الإنسان لوجدنا أن أعـداد النسـاء فـيها قـد تـوازى أعـداد الـرجال إن لم تفقهـا. المرأة فى العالم اليوم أكثر حماسـاً وتوجهـاً للعالـية وللعمـل فـى المنظمات العالمية. فإذا كانت العولمة قد ولدت مع نهايـة الأنظمة الثورية والاشتراكية والماركسية، فإن قضايا المرأة وقضايا حقوق الإنسان والبيـئة كانـت مـن أبـرز القضـايا الـتى لم تهـبط مـن ساحة النضال السياسى مع هبوط الاشتراكية. وقـد أدى ذلـك - مـن ثـم - إلى إكسـاب هـذه التيارات الدعم على مختلف الأصـعدة الليـبرالية والراديكالـية. وقـد رأيـنا الكثيرمن المناضلين والمنظرين اليساريين القدامـى يـنقلون مواقعهـم إلى هـذه القضـايا التى أصبحت أكثر حيوية وأكثر قدرة على جذب التيارات الناقدة فكرياً واجتماعياً.

ولابـد هـنا مـن الإيضـاح أن العولمـة لا تحمـل للعالم أجمع ولا لنسائه التغيرات والظـروف المتسـاوية نفسـها، فالعولمة تؤثر فى نساء العالم الصناعى تأثيراً يختلف عن تأثيرهـا فـى نساء دول الجنوب، كذلك فإن تأثيرها على الطبقة العليا أو المتوسطة، فى كـل مـن هـذه الـدول يخـتلف عـن تأثيرهـا عـلى الطبقات الفقيرة، وكذلك يتعدد تأثير

العولـة عـلى نسـاء كـل منطقة جغرافية عن منطقة جغرافية أخرى. كما يختلف تأثير العولـة عـلى النساء المنتميات إلى ثقافة معينة عن تأثيرها على نساء ثقافة أخرى، ومن ثـم فمن الضرورى عند دراسة العولمة من التمييز بين هذه الفروقات، لكن الورقة سوف تـبقى قلـيلاً فـى إطـار الشـمولية؛ لأنها ترسم الإطار العام لظاهرة حديثة جداً وتحتاج للمزيد من الدراية والتمحيص العلمى.

العولمة السياسية

ففـى إطـار العولـة السياسية على سبيل المثال، يقول فوكوياما: إن العصر القادم هـو عصـر القـيادات النسائية، ويبدو أن تنبؤاته ليست بعيدة كثيراً عن الصحة. فالمرأة عـلى مـا يـبدو هـى مـن أكـثر العناصـر توجهـاً نحو القيادة السياسية فى العالم اليوم، وخاصة فى الدول الديمقراطية التمثيلية. وقد وصلت فى السنوات العشر الأخيرة أعداد من النساء إلى الحكم أو إلى مواقع الشهرة السياسية بصورة لم يشهد لها العالم مثيلاً من قبل. وإذا دأبنا نسير بالخطى نفسها التى نسير بها اليوم، فإن تنبؤات فوكوياما سوف تأخذ طريقها للتحقق على أرض الواقع.

إن المـرأة فـى العـالم العربى لاتزال فى أدنى مستويات التمثيل السياسى. فنحن عـلى مشـارف نهايـة القـرن، وقـد اسـتطاعت معظـم نسـاء العـالم الحصـول عـلى حـق الانتخابات والترشيح وحق التمثيل السياسى فيما عدا ست دول فى العالم، أربعة منها هى دول عربية، والدولتان الأخيرتان هما دولتان إسلاميتان.

العولمة الاقتصادية

وفى إطار العولمة الاقتصادية نلاحظ أنها تؤثر على النساء على كافة الأصعدة. إن انفـتاح السـوق الاقتصـادى الحر، والخصخصة، وانتشار برامج التأهيل البنيوى، الذى مـن خلالـه تقـدم المسـاعدات والإعانات الاقتصادية والقروض المالية للنساء عموماً ونساء الجنوب تحديداً، من أجل انتشالهن من الفقر. وأصبحت المرأة فى الجنوب نتيجة لذلك تسـتقطب الشـركات الخاصـة والمصـارف المديـنة، كذلك يبدو أن أكثر المشاريع التنموية العالمية نشاطاً هى تلك التى تتوجه للنساء فى الدول الفقيرة.

وتظهر الدراسات أن هذه البرامج تحمل من المؤثرات السلبية بقدر ما تحمل من المؤثرات الإيجابية، فالأسعار ترتفع كلما طرحت برامج إعادة الهيكلة. وهناك دراسات عدة فى أفريقيا ودول أميركا اللاتينية تؤكد أن نسبة زيادة الأسعار تتراوح بين ٥٠٪ إلى ٥٠٠٪.

كذلك فإعادة الهيكلة فى دول الجنوب تؤدى إلى نتائج كثيرة غير إيجابية، كزيادة الأسعار على الطبابة والعلاج، وزيادة وفيات النساء الحوامل أثناء الولادة وخاصة فى الدول الأفريقية، كذلك فإن سياسات إعادة الهيكلة تؤدى إلى انخفاض مستوى التعليم بسبب الغلاء، وعدم قدرة الفقراء من النساء على الالتحاق أو الاستمرار فى التعليم، والفلبين من الأمثلة الساطعة فى هذا المجال.

إن هذه البرامج تؤثر سلباً على فرص العمل التى تتضاءل، وخاصة أمام العمالة النسائية غير التقنية، والتى لا تجد أمامها منفذاً سوى الهجرة. وفى بوليفيا على سبيل المثال، هناك أعداد كبيرة من النساء تنتقل إلى الأعمال الوضيعة إثر برامج إعادة الهيكلة، فقد ازدادت أعداد الباعة المتجولين من ١٠آلاف إلى ٣٥ ألف فى أقل من خمس سنوات.

ويبدو كذلك أن معظم المشاريع التجارية الموجهة نحو التصدير فى دول الجنوب تعتمد على النساء فى الأعمال التى تحتاج للعمل الدقيق وللصبر الطويل، والتى تتم فى ظروف معيشية صعبة. وفى الفلبين تشكل النساء ٨٠٪ من العمالة فى المناطق التجارية الحرة.

أما فى سريلانكا فهذا الرقم يرتفع إلى ٨٥٪. وتقول إحدى العاملات فى مصانع شطائر المعلومات الدقيقة: "إن أكثر وأصعب الأعمال التى تتطلب دقة وطولة بال تسلم للنساء"[١٣]. وتصف أخرى مشقة الحياة فى هذه المصانع، حيث لا توجد المراحيض ولا الحمامات النظيفة، الأمر الذى يؤدى إلى إصابتهن بالأمراض والالتهابات الكثيرة والمعدية.

والمرأة العربية فى ظل العولمة تعيش وراء مؤثرات العولمة السلبية والإيجابية فى آن معاً، شاءت هى أو أبت. إن العولمة تؤثر فى أوضاع كل امرأة عربية سلباً

وإيجاباً. وفى كثير من الأحيان تكون هذه المؤثرات سلبية أكثر منها إيجابية، فالعولمة والثورة المعلوماتية قد تفتح للمرأة العربية ظروف التواصل مع العالم، لكن الشرط الأساسى لهذا التحقق هو قدرة المرأة على امتلاك التقنية، أو آلية هذه التقنية، وللأسف فإن معظم نساء العالم العربى لا تزال محرومات من هذه الفرص. ويشير تقرير التنمية البشرية الصادر عن الأمم المتحدة لعام ١٩٩٨، أن مؤشرات النمو المرتبطة بالمرأة فى العالم العربى، هى من الأضعف فى العالم إلى جانب المرأة فى أفريقيا. ولكن عندما تقاس هذه المؤشرات من خلال مواقع المرأة فى المناصب الإدارية والعلمية والتعليم، يأتى العالم العربى فى المواقع الوسطى بين الدول المصنعة والدول الفقيرة كدول أفريقيا على سبيل المثال.

والعولمة على الصعيد الاقتصادى لا توازى بين الدول العربية؛ ولذلك فنساء العالم العربى ينقسمن إلى فئات مختلفة تحت تأثير ظروف العولمة، وتتسع – من ثم – الهوة فيما بينهن، تبعاً لقدراتهن الاقتصادية من جهة، ثم لقدراتهن وانفتاحهن الذهنى والعلمى على أدوات العولمة. ولذلك فنحن نرى النساء العراقيات على سبيل المثال يتضورن جوعاً وحسرة؛ بسبب الحصار الذى لا يزال مفروضاً عليهن من قبل المجتمع الدولى منذ أكثر من عشر سنوات (أو منذ بدايات مظاهر العولمة). بينما النساء فى دول عربية حديثة النمو، يحصلن اليوم على المستويات المتميزة من التعليم التقنى، بناتهن يمتلكن أكثر من جهاز للحاسب الآلى فى منازلهن.

إن مثل هذه الفجوة المتزايدة بين فقيرات النساء فى العالم العربى وأغنيائه، نراها أيضاً تتكرر فى التحديات الجديدة للعمل، فبينما تفرض آليات العولمة، والانفتاح على السوق العالمى ضرورة تطوير الذات والقدرات والثقافة، فإن أعداد النساء العربيات اللواتى هن على مستوى المنافسة العالمية يتناقص فى العالم العربى، كذلك فإن مضاربة انفتاح أسواق العمالة النسائية الخدمية فى المنازل والمستشفيات والمؤسسات تطرح فى الأسواق العمالية الجديدة فى العالم العربى ظروفاً من المنافسة الشديدة بين العربيات والآسيويات، تفشل خلالها العربية أمام الآسيوية. ويبقى الكثير من النساء العربيات تواجهن البطالة والعوز وهن يتأملن أسواقهن تمتلىء بالعمالة الآسيوية

النسائية المرغوبة أكثر فى السوق؛ أولاً لأنها أقل كلفة، وثانياً لأنها أكثر طواعية واستسلاماً لصاحب العمل.

العولمة الاجتماعية

وفى إطار العولمة الاجتماعية فسوف أتحدث عن ظاهرتين، هما: ظاهرة الهجرة وظاهرة التغيرات الأسرية. إن العولمة قائمة على حراكية الفرد وخاصة الفقير. وقد زادت الهجرة وتزيد يوماً بعد يوم مع العولمة.

وفى العالم العربى، يبدو أن لهذه الظاهرة خصوصيتها، ونحن نحتاج لدراسة علاقة المرأة بالمرأة فى إطار الهجرة، خاصة مع زيادة العمالة المنزلية. فكيف تعامل المرأة العربية المرأة العاملة؟ ولماذا يسهل على المرأة العربية اضطهاد غيرها بينما تطالب هى بتحرير المرأة؟ فهذه أسئلة تطرح نفسها على المرأة العربية وعلى الواقع التحررى النسائى، وهى إلى الآن أسئلة تنتظر المزيد من الدراسة والبحث.

أما على صعيد التنشئة والتربية الأسرية، فإن ظروف العولمة والانفتاح على العالم الصناعى بدأت تطرح أمام المرأة العربية تحديات جديدة وآفاق متطورة فى تربية الأبناء والبنات وتعليمهم. لم تعد الأم العربية قادرة على تربية أطفالها ضمن الأطر المحلية المستقلة عن التحولات العالمية. كانت التربية تتم فى العالم العربى بالكثير من التلقائية والعفوية ومتابعة أسس وتعاليم الأجداد وتعاليمهم، لكن هذا الأسلوب لم يعد مقبولاً، وأصبح الأطفال أنفسهم، جيل الإنترنت، يفرضون على أمهاتهم أنماطاً وأساليب أكثر انفتاحاً وعقلانية فى التعامل معهم. كذلك فإن شبكات الإنترنت أصبحت مليئة بالصفحات الفضائية التى تتيح للأم الحامل أو الأم المربية متابعة جنينها أو طفلها متابعة علمية حديثة وتقنية، وهى جالسة فى منزلها. إن مثل هذه الصفحات تؤمن كافة المعلومات الحديثة عن الحمل، والولادة، والتربية، والتغذية والإنفاق الأسرى، وغيرها من الخدمات المتطورة فى تشكيل الأسرة الحديثة، وكل ذلك دون أى مقابل، ودون أن تغادر الأم العربية منزلها، والشرط الوحيد لمثل هذه الخدمات هو امتلاك جهاز الحاسب والاتصال النضائى، وإن لم تكن المرأة العربية تمتلك هذا

الجهـاز، فـإن مقـاهى الإنترنـت التى أصبحت تملأ شوارع العواصم العربية، توفر لها هذه الفرص مقابل مبالغ زهيدة.

إن العولـة تطـرح تحديـات كـبيرة عـلى المرأة العربية، لا بل إنها تعيد تشكيل الأسـرة والعلاقـات الأسـرية، ومفاهـيم التواصل الإنسانى، وكل هذه الأبعاد التى بدأنا نعيشـها وبعمـق، لا تـزال غـير مدروسة إلى الآن، ولا تزال ترفض من فئات اجتماعية كثيرة، وكأننا نحاول العيش كالنعامة التى تخفى رأسها وجسدها ظاهر للعيان.

٤ - البعد التسربى الجاذب للعولمة

مـن المهـم جـداً فـى فهـم العولمة أن ندرك كم أنها تنساب فينا دون إرادتنا، وكم أنـنا نلهـث وراءهـا؛ كـى لا تفوتـنا عجلة التطور والقدرة على التواصل العلمى والمهنى والحـياتى. نحـن نخـتارها طوعـاً ونسـير إلـيها، بمعنى أنه لا يمكننا أن نختار البقاء بعـيداً عـن الـثورة التكنولوجية والمعلوماتية، وإذا اخترنا ذلك طوعاً وعناداً فإننا سوف نـتحول إلى شـعوب تعـيش وكأنهـا خـارج الزمن، "كالمورمن" فى أميركا. وكما أظهرت المـرأة فـى ظـل الـثورة الصـناعية أنهـا الأقـرب إلى قلـب العملـية الاسـتهلاكية، وأنها المسـتهلك الأول فـى الأسرة، وأنها أساس توجهات السوق، فإن الوضع مع العولمة يبنى الكـثير عـلى هذا التراث الاستهلاكى؛ ليستمر فى خلق الرغبات والشهوات والحاجات فى حركته. وقد أصبحت المرأة، مع انتشار التعليم وانفتاح سوق العمل، أكثر قدرة على التعولم من أى وقت مضى. إن الثورة العلمية والاتصالية تأخذ من المرأة والطفل والشباب أساساً ومحوراً لها. إنها الشرائح الاجتماعية الجاذبة والأكثر انجذاباً إلى العولمة.

ومن الظواهر التى نلاحظ تأثيرها على الشرائح الاجتماعية وخاصة الشابات الصغيرات

- ظاهـرة "الأمـتفة" أو الـ MTV، وهى ظاهرة الانجذاب للموسيقى السريعة، وهذا ما يؤدى إلى بروز فجوة كبيرة بيننا كنساء وبين جيل الشابات الجديد.
- ظاهـرة "بـاربى" أو ظاهـرة سـيطرة نمـط الشقراوات الحسناوات الطويلات القامة، كسدنى كروفر، ونيكول كيدمان.
- "شـفرنة المرأة" أو سيطرة نموذج جمالى لكلوديا شفر، هو النموذج الترويجى للسلع النسائية.

- "هلودة" العالم العربى، وتأثير هذه الهلودة على النساء العربيات، فهوليود تطرح مع الأفلام السينمائية أنماطاً سلوكية، وشخصيات تتباهى وتتماثل بها النساء فى العالم العربى، ونذكر المثل الأقرب لذلك هو فيلم "تايتنك" ونموذج بطلته "روز" فى مراحل حياتها المختلفة، من الشباب والحب إلى الشيخوخة والحلم.
- "كلفنة" العالم، أو سيطرة كاليفورنيا على السلوكيات العالمية، وسلوكيات الفتيات العربيات وحتى النساء. فالعولمة ببعدها الثقافى، ليست أمركة بقدر ما هى "كلفنة" أو بعبارة أخرى سيطرة لنمط كاليفورنيا، تلك المنطقة الأكثر تقدماً وانفتاحاً فى الولايات المتحدة الأمريكية، التى تخرج عنها معظم التقليعات والموضات؛ لأنها منطقة الثقافة التحتية الناقدة فى أمريكا، وهى أيضاً منطقة جذب لحركات الرفض التى تخرج بتقليعات تعبر عن رفضها للنمط السائد. وفى كاليفورنيا تجتمع الثقافات المختلفة للمهاجرين من مناطق متعددة من العالم. ومن هنا أيضاً تنعكس أهمية الثراء الثقافى لهذه المنطقة التى تبرز وكأنها أم التقليعات وصيحات الموضة والثقافة فى العالم اليوم. وكاليفورنيا هى أيضاً مركز تصنيع شطائر الكومبيوتر فى أمريكا، أو "السيليكون فالى" الأمريكى.

٥ - النمط التحررى - الاستلابى للعولمة

بقدر ما تحمل العولمة من بذور تطور ونمو وفرص للتحرر من قيود الماضى وسيطرة المجتمع الذكورى وقيمه المستغلة للمرأة، بقدر ما تحمل من أسس لتقييد المرأة داخل أسوارها. إن العولمة تسير كما الثورة الصناعية من قبلها تحمل بذور نقائضها فى حلولها. فكما حملت الثورة الصناعية بذور دمار الإنسانية والبيئة التى نعيش فيها إلى جانب التطور العمرانى الذى قدمته للبشرية، فإن العولمة التى تأتى بثورة علمية لا مثيل لها فى التاريخ من قبل، تحمل مع هذه الثورة بذور شلل المجتمعات العلمية وضعفها أمام أجهزة الحاسوب وهيمنتها، وما ظاهرة على القرن سوى إحدى تجليات هذه التناقضات. إن المخاطر الآتية مع العولمة هى مخاطر كونية مخيفة. ويبدو أن الأكثر تأثراً فيها يكون العنصر الأكثر تبعية وفقراً، بمعنى أن المجتمعات الفقيرة غير المالكة للأسس العلمية هى التى تدفع الثمن الأكبر كما يحصل مع ظاهرة "علة القرن".

الدول التى لم تستطع الخروج من العلة هى الدول الأكثر فقراً والأبعد عن الاختراع العلمي. إن العولمة التى تأتى بالمشاكل لا تعد نفسها أخلاقياً مسئولة عن تقديم الحلول، ومن ثم تترك الدول الضعيفة تخرج من المأزق دون مساعدة الدول التى صدرت المشكلة، بل إن محاولة تقديم المساعدة للدول الفقيرة فى هذا الجانب يستخدم كفرصة لفرض المزيد من الهيمنة عليها.

إن نظام العولمة هو نظام واضح الانحياز للدول الصناعية والرأسمالية وشرائحها الاجتماعية. إن القيم السائدة مع ظروف العولمة تعطي الفرص لنساء الشمال الصناعى أكثر من الجنوب الفقير؛ فبينما تعطى العولمة فرصاً أفضل للتحرر والمساواة والعمل والتعليم والمشاركة السياسية وغيرها، فإنها لا تعطى الفرص المماثلة لنساء دول الجنوب. ولو أخذنا على سبيل المثال قضايا الهجرة فى العالم اليوم التى تخلقها ظروف العولمة التى تربط العالم ببعضه أكثر من أى وقت مضى، نلاحظ أن النساء فى الجنوب الفقير تقتلع من أسرهن لتعيش فى ظروف حياتية سيئة، لكن نساء الدول الصناعية عندما تهاجر، فإنها تحسن من ظروف وأوضاع حياتها المعيشية وأوضاعها، وتفرض ظروفاً حياتية أقرب إلى حياتها فى دولها.

العولمة اليوم تدفع إلى تهجير النساء الفقيرات فى العالم بعيداً عن أسرهن، وبعيداً عن أطفالهن؛ للعمل فى ظروف اجتماعية قاسية جداً. كذلك فعولمة الاقتصاد وانتشار الشركات العابرة للقارات، وانتشار رجال الأعمال وتجولهم المستمر فى كافة عواصم العالم لتقديم الاستشارات التجارية والمالية؛ يدفع بتجار الرقيق الأبيض إلى الدفع بالحسناوات الصغيرات من الدول الفقيرة؛ لتقديم الخدمات المختلفة لهذه الطبقة الجديدة من رجال الأعمال.

كيف تؤثر كل هذه المستويات على المرأة العربية؟

المرأة فى العالم العربى تحمل خصوصيات فى تعاملها مع العولمة وظروف العولمة، ومن أبرز هذه الخصوصيات التناقضات والصراعات التى تعيشها المرأة العربية بين أيديولوجيتين كونيتين متصارعتين وهما: العولمة والإسلام، وستبقى المرأة العربية وسط هاتين الأيديولوجيتين حائرة وغير قادرة على كسر القيود والتحرر إلى أن يحسم

الصراع الكونى، أو إلى أن يتم التحول فى المفاهيم الذكورية الماضوية فى التراث الإسلامى إلى مفاهيم أكثر تفهماً لواقع المرأة المعاصرة، وأقرب إلى روح العصر. وهذا قد يتم إما عن طريق تحولات من داخل التيارات الإسلامية تصنعها نساء مسلمات مستنيرات، أو عن طريق الاجتهاد العلمى للمفكرين المسلمين ممن يؤمنون بضرورة القراءة المعاصرة والتطبيق المعاصر للكثير من الممارسات الدينية.

خلاصة

وتخلص الورقة إلى القول إن ظاهرة العولمة قائمة ومسيطرة على العالم ككل. إنها ليست مؤامرة على عالم إسلامى أو غير إسلامى، وهى ليست مؤامرة على امرأة عربية أو امرأة غير عربية، إنها محاولة مستمرة من النظام الليبرالى الحر لتطوير نفسه، وإن كان هذا التطور يتم باستمرار على حساب الآخر.

إن هذه الظروف قد تحمل إيجابيات وسلبيات للمرأة العربية، وقد تختلف المؤثرات باختلاف تفاعلنا مع الواقع، فإن واجهناها بالوعى وأدوات العصر كالسعى للعملية ولتطوير أسس احترام حقوق الفرد، والتعددية، والديمقراطية، والعدالة، والسلام، أمكننا، ربما، التغيير فى واقع المجتمع وواقع المرأة العربية.

على أن ظروف الاستنارة والتطور لا يمكن لها أن ترى النور والعالم العربى لا يزال معظمه أسير أنظمة سلطوية غير ديمقراطية، لا تؤمن بحرية الفكر الناقد والفكر النهضوى. إن العالم العربى والمرأة فى العالم العربى لن يمكنهما عبور بر النهضة ما لم تنشأ أجيال من النساء والرجال على ممارسة الفكر الناقد الثاقب الذى يهدف أكثر ما يهدف إلى نهضة الإنسان الفرد واحترامه، امرأة كان أو رجلاً، واحترام عطاء الفرد، ودوره فى المجتمع، وتكون هذه الأجيال الناقدة محمية من خلال الأنظمة والقوانين أثناء ممارستها لنقدها البناء، وبذلك تتداخل مصالح الفرد مع مصالح المجتمع ولا يهيمن أحدهما على الآخر. وآمل أن تتمكن أجيال أبنائنا وبناتنا من تحقيق هذه الأهداف قبل مرور المئوية الثانية على "تحرير المرأة".

الهوامش

١- قاسم أمين: تحرير المرأة والمرأة الجديدة، القاهرة، المركز العربى للبحث والنشر، طبعة ثانية.

٢- العولمة ظاهرة العصر، عالم الفكر، العدد الثامن والعشرون ١٩٩٩.

Roland Robertson 1992 Globalization Sage Publications and Malcolm Waters 1995 Globalization Routledge.

3- Maggie Humm 1992 Modern Feminisms : Political, Literary, Cultural Columbia University Press.

4- Flexner, Eleanor 1976 Century Of Struggle Becknot MA, Sara Evans 1989 Born for Liberty. The Three Press NY, Terry Kandal 1988 The Women Question in Clasical Soclological Theory Florida International University Press, and Judith Newton, Mary Ryan and Judith Walkowits 1983 Sex and Class In Women's History Routledge,

٥- فى كتاب واحد أو مرجع واحد نلاحظ الخلافات فى الرأى حول ماهية العولمة وتعريفاتها، تتسع لدرجة تشمل مفكرين على أطراف النقيض بين من يرفض وجودها وبين من يؤكده، بين من يتهم الآخر بالتواطؤ مع آليات الغرب بسببها ومن يدعى لفهمها فهماً أكثر انفتاحاً، والأمثلة على ذلك كثيرة أذكر منها كتابين نشرا مؤخراً وفى طيات كل منهما أطروحات خلافية حول العولمة. هذه الكتب هى: العولمة: نخبة من كبار المثقفين ١٩٩٩، إشراف محمد أنور، دار جهاد للطباعة والنشر والتوزيع، العولمة ظاهرة العصر، عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، ١٩٩٩. أسامة أمين الخولى، تحرير العرب والعولمة ١٩٩٨، مركز دراسات الوحدة العربية.

٦- هـانس بيتر مارتن وهارالد شومان، ترجمة د.عدنان عباس على، فخ العولمة ١٩٩٨ عالم المعرفة، العدد ٢٣٨ مراجعة وتقديم أ.د.رمزى زكى.
٧- انظر الفصل الثالث والرابع فى كتاب: .Malcom Waters Globalization
٨- جلال أمين: "العولمة والدولة"، العرب والعولمة، ص ١٥٣-١٦٠. وعبد الخالق عبد الله: "العولمة جذورها وفروعها"، عالم الفكر ص ٥٥-٦٠ ذكر سابقاً.
٩- سـعد محـيو: "جـنة التكنولوجـيا وجهـنمها"، العـرب والعولـة والتحضير للقرن الواحـد والعشـرين ١٩٩٩، كـتاب الخلـيج، وحـدة الدراسـات بجـريدة الخلـيج، الشارقة: الإمارات العربية المتحدة
Howard H, Frederick Global
Communication and International Relations 1993 Wadsworth Publishing Company: Elment Califonia.
10- Malcom Waters Globalization pp. 3-4,
١١-بـول هيرسـت وغـراهام تومبسـون "مسـاءلة العولـة: الاقتصـاد الـدولى وإمكانـات الـتحكم" ١٩٩٩، المجلـس الأعـلى للـثقافة، القاهـرة، جمهوريـة مصر العربية، ترجمة إبراهيم فتحى.
١٢-UNRISDحـالات فوضـى: الآثـار الاجتماعـية للعولـة ١٩٩٩، تـرجمة عمـران أبـو حجلة، مراجعة هشام عبد الله.
13-http://www.igc.org/trac/feature/india/globalization/imfwomen.html

تحرير الأمة وتحرير المرأة
"ورقة عمل"

علي فهمي

تمهيدات واحترازات

ترتبط قضايا تحرير المرأة بخاصة – فى تقديرنا – برباط وثيق مع قضية أكبر وأعم، ألا وهى قضية "تحرير الأمة". وهذا الارتباط من قبيل ارتباط المعلول بالعلة، ومن المعروف المتداول بين "أهل الاختصاص"، أن: العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما، على ما يقرر علماء الأصول.

وقد يدعم هذا النظر، أن حركات تحرير المرأة عندنا، لم تحقق الكثير مما كانت تتغياه، منذ إرهاصاتها الباكرة وحتى الآن فنحن نحتفل بمرور قرن كامل على صدور كتابى "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" لقاسم أمين، مع كل ما سبق صدورهما وما تلاهما من جهود كثيرة فى النظر وفى الحركة، ومع ذلك نجد الحصاد هزيلا بل وعرضة للتراجع والانتكاس والانقلاب عليه.

وفى السياق ذاته، نلاحظ أن معظم الإنجازات هى ذات طابع دستورى وحقوقى وتشريعى بدون تغيرات عميقة فى الأبنية الأساسية والمعرفية، وبخاصة فيما يتعلق باتجاهات الرأى العام السائد. وقد تعود هذه النتيجة الملموسة إلى نخبوية اعترت حركة تحرير المرأة العربية.

وحتى على الجانب الحقوقي، فإن ما تحقق منه وهو يسير، قد واكب حركات تحرير وطنية (الدستور المصرى لعام ١٩٥٦ بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، ومجلة الأحوال الشخصية بتونس عام ١٩٥٦ كذلك، بُعَيْد الاستقلال. وهذا على سبيل المثال).

وإذ تحررت أقطار الأمة من نير غاصب أجنبى ولو عن طريق أنواع شكلية من الاستقلال، فسرعان ما وقعت فى براثن أطر غير ديمقراطية فى الحكم وفى الإدارة وفى

كافة جنبات الحياة المجتمعية، بالإضافة إلى تراكمات قرون طويلة من التخلف، ومن هنا ندرك فداحة مشكلاتنا على كافة الأصعدة، وما يعتورها من تعقيدات تصعب على المواجهة بحلول مبتسرة أو زائفة. تكفى الإشارة السريعة لارتفاع نسبة الأمية وبخاصة فى جانب المرأة، وارتفاع معدلات البطالة وبخاصة فى جانب المرأة ثانيا، ومظاهر التهميش الواضحة وبخاصة فى جانب المرأة ثالثا. وتكفى الإشارة أيضا إلى تنافى حدة الفروق الطبقية والفساد السياسى والإدارى بعد انحسار نسبى ضئيل فى بعض مجتمعاتنا. هذا فضلا عن الكثير من العلل والأدواء المزمنة، من اللامبالاة والنفاق والشللية ومظاهر القبلية والتشرذم، وضمور الشعور بالانتماء الوطنى، وتضخم الشعور بالضياع والاتضاع والانسحاب والانسحاق.

ومن اللافت أن حركة تحرير المرأة بوصفها جزءاً من إطار حركة المجتمع المدنى، قد أصابها الكثير من الوهن فى العقود القلائل الفائتة. فعلى الرغم من إطلاق شعارات تقوية المجتمع المدنى والتنادى إلى المؤتمرات الكثيرة بهذا الشأن، فقد كانت حركة المجتمع المدنى فى الماضى أقوى وأكثر فاعلية.

ومن هنا، فنحن نعتقد أن حركة تحرير المرأة تحتاج إلى المزيد من الفهم وإلى المزيد من الدعم والتوحد، كما أن الخبرات الماضية أظهرت – بوضوح – أن "النخبوية" غير مفيدة إن لم تكن ضارة. فمن أهداف الحركة التوسع والرسوخ والانتشار، والنخبوية لا تسعف بوصفها آلية فى هذا الاتجاه. فعلى سبيل المثال كنا نتمنى أن نسمع شهادات من عدد من النساء المستضعفات المهمشات والمكافحات بعيدا عن الأضواء فى صمت يحترم وفى صبر جميل.

ولن نقف – طويلا – عند سلبية هنا أو هناك. غاية ما فى الأمر أنه غدا من *البين الواضح. أن حركة تحرير المرأة يجدر أن تتكامل وتتناغم مع حركة أو حركات* اجتماعية أوسع وأشمل، تضم وتنتظم ملايين المستضعفين للضغط فى اتجاه التوصل إلى *الحدود المرضية من الحقوق*: حقوق المواطنة ومن ضمنها حقوق الأطراف الأضعف فى أى علاقة مجتمعية ومن بين هؤلاء وأولئك (النساء) و (الأطفال).

وإذ يكون ذلك، فإن ورقة الرؤية الماثلة هذه سوف تكتفى بعرض عدد محدود

من الأفكار الافتراضية القابلة للحوار حولها، وذلك فى مطلبين على التوالى:

- يتعلق المطلب الأول بمحاولة أولية فى التشخيص.
- بينما يعرض المطلب الآخر بعض الأفكار الخام فى محاولة للتطوير.

وقد نعقب بخاتمة وجيزة فى محاولة للإيضاح والتركيز.

المطلب الأول - حول التشخيص (فى المثال المصرى):

نلاحظ أن حركة تحرير المرأة بدأت فى المجتمع المصرى منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريبا، بجهود كوكبة لامعة من الرجال المستنيرين (على سبيل المثال: رفاعة رافع الطهطاوى - محمد عبده - قاسم أمين)، وذلك بدون إغفال أدوار نسائية متميزة، تابعت مسيرة الحركة بنجاح نسبى (هدى شعراوى، ملك حفنى ناصف، منيرة ثابت، وغيرهن كثيرات).

وريادة الرجال - فى هذا السياق وفى هذه المرحلة - مفهومة فى إطار مجتمع أبوى ذكورى تقليدى، وهى (أى الريادة) استثناء مضيء من قواعد عامة ظلامية وظالمة. بيد أن هذه القواعد العامة التى نرفضها، ينبغى أن تفهم فى ضوء أطر أطروحات الاقتصاد السياسى بخاصة. فحيازة الأرض الزراعية في يد الذكور، حتى قبل التوصل إلى صيغة ملكية الرقبة على هذه الأرض خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وعمل المرأة داخل وخارج المنزل أحيانا وإن كان له مردود اقتصادى بالضرورة؛ فإنه يضاف إلى حساب *الطرف المسيطر على العلاقات العائلية وهو رجل بيقين. والتعليم* الدينى بالأزهر على مدى *قرون طويلة مقصور على الذكور*، وهذا *التعليم هو الذى* يخرج المتنفذين ولو فى أدنى السلم الوظيفى. وحتى التعليم المدنى (الموازى)، الذى أحدث فى مصر منذ العقد الثالث من القرن التاسع عشر، تأخرت الإناث عن اللحاق به إلى الثمانينيات، وقد التحقن به على استحياء وبأعداد قليلة فى البداية. ومن ثم تكون الوصاية والقوامة وما شابه من أشكال السيطرة فى جانب الرجل وعلى حساب المرأة. بل نزعم أن هذا الوضع يؤدى إلى تزييف خطير فى وعى المرأة ذاتها بما هى حقيقة به.

ولعل من اليسير أن نلحظ نتائج هذا الوضع، فيما أحدثه المشرع المصرى من نقلة نوعية كبرى، من منظومة "الشريعة الغراء" إلى منظومة "القانون الوضعى" منذ

سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر. فعديدة هى النصوص القانونية التى تنضح بسيطرة الفكرة الذكورية (على سبيل المثال، معظم النصوص الخاصة بما يسمى: "جرائم الجنس"، فى قوانين العقوبات والإجراءات الجنائية المصرية منذ ١٨٨٣ حتى القانون الحالى الصادر عام ١٩٣٧-١٩٥٠ مرورا بقوانين عام ١٩٠٤).

وعلى الرغم من اطّراح المشرع المصرى منظومة الشريعة الغراء لصالح منظومة "القانون الوضعى" فى كافة التقنينات المصرية منذ هذا التاريخ البعيد نسبيا، فإنه احتفظ بميدان "الأحوال الشخصية" تحديدا، لتحكمه قوانين وضعية مستمدة من أحكام "الشريعة" بالنسبة للمسلمين، ومن أحكام "قوانين الكنيسة" بالنسبة للأقباط. وقد حذا مشرعو معظم الأقطار العربية حذو المشرع المصرى فى فترات زمنية لاحقة.

ويبرر هذا المسلك التشريعى عادة بأن ميادين "الأحوال الشخصية"، هى الأكثر التصاقا بالشخص بوصفه فرداً وبوصفه عضواً فى العائلة، وأن هذه الأمور بالغة الخصوصية، ومن ثم فإن اللجوء إلى المصادر القانونية التقليدية والقارّة وذات العلاقة بالدين، هو المسلك التشريعى الأكثر ملائمة فى هذه الميادين.

والواقع أن هذا المسلك التشريعى مع كل مبرراته مردود عليه؛ ذلك أن منظومة "القانون الوضعى" قد اجترأت - من قبل - على التدخل التشريعى الوضعى فى ميادين كانت تتسم بالثبات وبالاستقرار ذى العلاقة ببعض الأحكام الدينية،ونعنى - بذلك هنا - إلغاء نظام الرق إلغاء كاملا منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، استجابة لاتفاقيات دولية.

وإذ نعرف أن من أهم ميادين الأحوال الشخصية: الزواج والطلاق، وإذ نعرف أن عقد الزواج إن هو إلا عقد مدنى وفقا للنظر الإسلامى وليس من قبيل العقود الدينية بيقين، وإذ نعرف - إسلاميا - أن أبغض الحلال عند الله الطلاق، وأن إباحة تعدد الزوجات مشروط بشروط بالغة الصعوبة لدى التنفيذ وفقا للنظر الإسلامى الرشيد - إذ نعرف هذا كله، فنحن نحاول البحث عن فرضية أكثر ملاءمة تفسر المسلك التشريعى، فى التمسك بالإطار الشرعى أو الكنسى فى ميادين الأحوال الشخصية.

وعلى سبيل الافتراض المحض الذى يصيب ويخطئ، فإننا نعتقد أن الإطار

التنظيمى ذا الطابع الحقوقى (الشرعى أو الكنسى بحسب الأحوال)، يكفل الإبقاء على التركيبة التقليدية للعائلة من حيث السيطرة الذكورية (الواقعية بالطبع) على أهم المصادر التقليدية للثروة وحصص الأرض الزراعية. كما أن هذه التركيبة التقليدية للعائلة الممتدة بخاصة، من اليسير أن تسيطر السلطة عليها بمجرد ترغيب ما أو ترهيب ما لرأس أو لرءوس العائلة ذات العلاقة. ولعل هذا يظهر بأجلى ما يكون أثناء الحملات الانتخابية بمستوياتها الكثيرة. بل أكثر من هذا فإن نمطا عائليا محدثا يسود حاليا (وفى إطار سياسات الانفتاح والخصخصة)، جوانب كثيرة فى مؤسسات مالية واقتصادية عدة.

كما قد نجازف بتقديم افتراض تفسيرى آخر لمسلك المشرع المصرى الذى نناقشه، فمن المعروف المتداول بين غالبية دارسى التاريخ الاجتماعى الاقتصادى المصرى ودارسى تاريخ تطوير المنظومة القانونية المصرية وتطورها منذ منتصف القرن التاسع عشر، من المعروف المتداول أن حركة تحديث التشريع والقضاء التى بزغت فى هذه الحقبة، بالانتقال من منظومة "الشريعة الغراء" إلى منظومة "التشريع الوضعى"، لم تكن من قبيل سياسات تحديث المجتمع المصرى فحسب آنذاك، فنحن نعرف أن مصر لم تعرف طوال تاريخها المديد الملكية الكاملة للأرض الزراعية، فقد عرفت "ملكية الانتفاع" دون "ملكية الرقبة"، على تفاصيل يعرفها أهل الاختصاص. ونحن نعرف - أيضا - أن ربط الاقتصاد المصرى بالرأسمالية الغربية البازغة آنذاك، لم يكن ليتم - بنجاح - بدون تحقيق الملكية الكاملة للأرض الزراعية وفاء لحقوق الدائنين العقاريين، من الرهن وحقوق الامتياز والاختصاص ونحو ذلك. فكان من الضرورى لربط الاقتصاد المصرى التابع للاقتصاد الرأسمالى العالمى المتبوع، أن تحدث هذه النقلة النوعية الضخمة، تحت ستار من المشروع التحديثى.

وإذ يكون ذلك، فإن ميدانا واحدا من ميادين العلاقات الحقوقية، ليس له علاقة وطيدة بمجريات إنفاذ هذه السياسات الاقتصادية، هذا الميدان هو "الأحوال الشخصية". فلا بأس من وجهة نظر الاقتصاد العالمى المتبوع أن يبقى هذا الميدان فى إسار أطره التقليدية ومصادره التقليدية من "الشريعة الغراء" ومن "القانون الكنسى".

وبالقطع، فإن أطروحاتنا الافتراضية هذه ليست بالقول الفصل، بل هى قد لا تتسم بتمحيص دقيق. غاية ما فى الأمر، أننا نأمل أن تثير بعض التأمل وبعض التفكير، ونأمل - أيضا - أن تخضع لدرس دقيق فى قابل الأيام.

كما تجدر الإشارة إلى افتراض ثالث نجازف بطرحه أيضا، لتفسير الإستاتيكية المجتمعية والثقافية الواضحة فى ميدان الوعى والرأى العام، فيما يتعلق بقضايا تحرير المرأة، ونبادر بالتقرير بأن الافتراض الأخير هذا، يتصل بإستاتيكية أطر التنشئة الاجتماعية والنفسية والثقافية: وفى الأسرة وفى المدرسة وفى المجتمع الواسع بكافة قنواته. وثمة دراسات ميدانية محدودة تناولت مثل هذه الجزئيات، تشير إلى الميل العارم نحو تسييد قيمة الذكورية على الرغم من كل المحاولات التحديثية ومن الضرورى الإشارة إلى أن فشل المحاولات التحديثية - حتى إن حسنت النوايا - تعود إلى جهل مشوب بخشية جدية من التحديث والخروج عن دوائر التقليد والاتباع. كما أن التنشئة الاجتماعية الأسرية، وتسهم فيها الأم بنصيب وافر، تكمن فيها مخاطر جدية فى إعادة خلق الأطر التقليدية فى التنشئة، حتى وإن كانت الأم قد تعلمت وعملت خارج المنزل، والأغرب والأنكى حتى وإن كانت تعانى هى نفسها بوصفها أنثى من نتائج هذه التنشئة التقليدية.

وعلى ضوء هذا الافتراض الثالث، فنحن نميل إلى تفسير إعادة خلق وتكوين الأطر التقليدية فى التنشئة (بما فيها قيم تفضيل الذكورة). ألم تر كيف أن عددا من بعض المشتغلات بحركة تحرير المرأة قد تزوجن من أزواج سبق لهم الزواج وتكوين أسر، بالتعلل بحجة أو بأخرى فى نظرنا، أن هذا الافتراض التفسيرى الثالث والأخير، يحل معضلة التفسير، ويفسر ما قد يلحظ من تناقض أو لبس.

المطلب الثانى - نحو تطوير الحركة الاجتماعية (فى المثال المصرى أيضاً):

فى دراسة لنا منشورة عام ١٩٧٧ فى عدد خاص عن المرأة من المجلة الاجتماعية القومية التى تصدر بالقاهرة منذ عام ١٩٦٤، وحتى الآن، أشرنا إلى وجود نوع من التلازم النسبى بين ارتفاع نسب تعليم المرأة وارتفاع نسب العمل بين النساء من ناحية، وبين بعض المكاسب للمرأة ذات الطابع التشريعى من ناحية أخرى. وقد

اعتمدت فى ذلك على عملية رصد دقيق للمقارنة بين كل من الميادين.

ونضيف - هنا - أن ثمة تلازما نسبيا هو الآخر، بين طبيعة السلطة من حيث بعض السمات الديمقراطية من ناحية، وبين أى مكاسب تشريعية يمكن أن تتحقق للمرأة من ناحية أخرى. فنحن نزعم أن السلطة التى تنحو إلى بعض الملامح الديمقراطية، تميل - فى الغالب - إلى تيارات العلمنة، بعكس السلطة الأقل ديمقراطية، فإنها تحاول رفع شعارات دينية ذات طابع سلفى تقليدى كتكئة لسلطتها المتصدعة ولإضفاء نوع من الشرعية على هذه السلطة غير المشروعة بحسب الأصل.

وإذ يكون ذلك، فإن رفع شعارات العلم والعلمنة فى الحقبة الناصرية، وإن كانت - فى معظمها- من قبيل الألعاب التكتيكية، قد أدى إلى بعض المكاسب الحقوقية للمرأة على مستوى دستور ١٩٥٦، والكثير من الوثائق الرسمية مثل الميثاق الوطنى ونحو ذلك.

ويأتى تعديل قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٧٩، ثم إصداره من جديد عام ١٩٨٥ بدون تعديل تقريبا (تصحيحا لأوضاع دستورية شكلية فى الإصدار) - يأتى هذا التعديل التشريعى، فى إطار حركة (ولو شكلية) نحو التعددية الحزبية ومحاولة إضفاء مسحة من الشرعية ومسحة من العلمنة، بعد أن باءت محاولات احتواء الرجعية الدينية بفشل ذريع.

ونحن نعتقد أن مشروع قانون الإجراءات فى ميدان الأحوال الشخصية الذى هو فى سبيل الإصدار، مشروع جدير بالإشادة، حيث يفترض أنه يتغيا تيسير الكثير من الجوانب الإجرائية فى قضاء الأحوال الشخصية لصالح المرأة. وبالطبع فمن غير المتوقع أن يمس هذا المشروع، مسائل موضوعية؛ إذ إنه يقتصر على الإجراءات فقط.

بيد أنه من الضرورى أن نطرح سؤالا نراه واردا، ألا وهو مدى تأثر هذه الإصلاحات التشريعية الجزئية بحركة اجتماعية واسعة وحقيقية؟! نزعم أن هذه الإصلاحات ذات الطابع التشريعى، لاتزال تعبر عن جهود فردية متميزة لأفراد مستنيرين من الرجال فى مواقع مؤثرة بعينها، ولجهود فردية متميزة ومشكورة لعدد من النساء فى مواقع مؤثرة أيضا. كما تأتى هذه الإصلاحات فى إطار مرن من محاولة

الـتلاؤم والتكـيف مـع الجهـود الدولية الحثيثة ذات العلاقة، وفى إطار من الاتفاقيات الدولية التى صادقت عليها الحكومة المصرية.

وبالإجمـال فإن الحديث عن حركة اجتماعية عامة فاعلة ومؤثرة، لهو من قبيل التـنطع ومحاولـة إبـراء الذمـم. فـنحن لا نـرى عـلى السـاحة جهودا جادة حقيقية من جانـب الأحـزاب السياسـية أو مـن جانـب الجمعـيات الأهلـية، أو جانـب جماعـات المـثقفين!وبالطـبع هـذا لا ينفى وجود جهود خيرة النية وحسنة الطوية، مجرد جهود فردية متشرذمة ومبعثرة هنا وهناك.

ولعـل هـنا تكمـن الخطـورة أو المخاطـر المـتوقعة؛ إذ يجـدر الاعـتراف بـأن الإصـلاحات الـتى تمـت وتلك الواردة هى إصلاحات حقوقية تشريعية فى المقام الأول، وهى من قبيل الإصلاحات الجزئية بيقين، وأنها لا تستند إلى قاعدة مكينة من رأى عام واع وقـوى ومسـتنير. بـل يمكـن الـتقرير – عـلى العكس– أن الرأى العام، وقد أصابته الإحـباطات المتتالية، أضحى فى حالة واضحة من اللامبالاة والعجز. فإذا أضفنا إلى هذا أن جانبا قد يكون غالبا من الرأى العام، يخضع لتزييف دءوب ومستمر من جانب قوى ظلامـية رجعية بالغة القوة والجهالة معا، إذا أضفنا ذلك، فإن هذه المكاسب التشريعية (وإن كانت متواضعة)، عرضة لانتكاس متوقع.

وإذ يكـون ذلـك، فـإن الدعـوة إلى تعظـيم حـركة "تحريـر المـرأة"، بالتخلى عن النخـبوية واتسـاع قواعدهـا وقـياداتها لتضـم ملايـين الكادحين الشرفاء رجالا ونساء، بـربط قضـية "تحريـر المرأة" بقضايا "تحرير المواطن" وتحرير الأمة، لكفيل بأن يجعل هـذه الحـركة أكـثر شـعبية وأصـلب جماهيريـا، ويجعـلها ترسـا فاعلا من بين تروس حـركة اجتماعـية واسـعة ونشـيطة، للنضـال ضـد علل الأمة وأدوائها الحادة والمزمنة، ولـربما اتسع الأمل ليشمل تلك العلاقة المعضلة ذات الأبعاد المتشابكة والمربكة: العلاقة بين الشعب والسلطة.

رؤى مستقبلية
لمركز المرأة المصرية

هدى محمد بدران

يشكل التفكير في المستقبل جزءا مهما من حياتنا، سواء أكان هذا المستقبل بضعة دقائق أم أياماً أم شهوراً أم سنين قادمة؛ لذا يحاول الدارسون معرفة، ليس فقط ما يحدث في الحاضر، بل يحاولون كذلك معرفة المتوقع أن يحدث. وبمعنى أدق هم يحاولون معرفة ما يمكن أن يحدث في المستقبل تحت ظروف معينة. ويدرك العاقلون أن شكل المستقبل يتوقف على تصرفاتنا في الحاضر؛ ولذلك يجب أن نكون على وعى بما نفعله وبما يفعله غيرنا في الوقت الحالي، وما يمكن أن تؤدى إليه هذه الأفعال. يجب أن نعرف نتائج أعمالنا ونتائج أعمال غيرنا وردود الفعل لكل هذه الأعمال، وأن نعرف كذلك ماهية الظروف والقوى المحيطة بنا التى تفرض نفسها علينا ولا نستطيع التحكم فيها. ومعرفة المستقبل وصناعته ليست بالأمر السهل، ولا يمكن الحديث عن المستقبل كما نتحدث عن الماضى في صورة حقائق، ولكن يمكن القول إن هناك اختيارات في الحاضر تؤدى إلى احتمالات في المستقبل.

وتحاول هذه الورقة الوصول إلى رؤى مستقبلية لمركز المرأة المصرية في المجتمع من خلال استعراض مركزها الحاضر، وما يمكن أن يحدث لهذا المركز إذا استمرت الظروف والبيئة المحيطة بها دون تغيير، وما يمكن أن يحدث إذا أصاب هذه البيئة أنواع من التغيير. وستأخذ الورقة في الحسبان ما يمر به العالم ومصر من تغييرات وانعكاس على مركز المرأة.

أولاً : المركز الحالى للمرأة المصرية

مضت حتى الآن أربع سنوات منذ انعقاد المؤتمر العالمى الرابع للمرأة، ومضت ثلاث منذ انعقد الاجتماع الوزارى العربى. وأدت التغيرات التى مر بها العالم والمجتمع العربى إلى تطور وتحديد أدق للكثير من القضايا، ومن بينها قضايا المرأة،

وأصبح واضحا لدى غالبية الدول ومن بينها مصر، أن القضية الأساسية والأصلية للمرأة تكمن فى طبيعة عملية إدارة شئون المجتمع والدولة (Governance) التى لا تعطى للمرأة موقعا ومركزا مؤثرا فيها. ويعبر عن هذا الموقع الضعيف تواجدها الواهى من حيث الحجم والمستوى داخل مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة، وعدم قدرتها على توجيه هذه المؤسسات للتعبير عن مصالحها. ويأتى هذا التواجد الواهى نتيجة لعدم امتلاكها لنفوذ وقوة يعمل حسابها، ويفرض تواجد قوى لها فى مؤسسات الحكومة أو القطاع الخاص أو المجتمع المدنى.

تحتل المرأة عدداً محدوداً من المقاعد فى المؤسسات التشريعية والمجالس المحلية، ويصعب بهذا الشكل تعديل بعض القوانين المجحفة لبعض حقوق المرأة، مثل: حرمان أولادها، حين تتزوج من أجنبى، من الحصول على الجنسية، ومثل: إعطاء الحق القانونى فى منعها من السفر. وبالنسبة للمؤسسة القضائية لم تصل المرأة المصرية إلى كرسى القضاء، بالرغم من عدم وجود مبرر لذلك فى الشريعة أو الدستور، وبالرغم من وصول المرأة فى دول أخرى عربية إلى هذا المنصب. ولا تزال مشاركة المرأة المصرية متدنية فى المستويات العليا للمؤسسة التنفيذية. ولما كانت الحكومة هى التى تستخدم أكبر عدد من النساء، فإن نسبة من يشغلن مناصب عليا فى وظائف الحكومة إلى إجمالى المشتغلات يظل ضعيفا للغاية. ولما كان شغل المناصب العليا بالحكومة يتم بالاختيار، فإن العوامل الثقافية تلعب دورا كبيرا فى حجب هذه المناصب عن المرأة.

هناك بجانب المؤسسات الحكومية الرسمية التى تشترك فى إدارة شئون المجتمع والدولة مباشرة، مؤسسات أخرى حكومية تشترك بطريقة غير مباشرة فى إدارة شئون المجتمع، ومن أهمها: المؤسسة الإعلامية بقنواتها المختلفة. ولا شك أن الدور الذى تلعبه هذه المؤسسة يزداد قوة مع الثورة التى تحدث فى المعلومات وسهولة نقلها وتدفقها. وبالرغم من ارتفاع نسبة النساء العاملات فى هذه المؤسسة؛ فإن الشكوى شديدة من الصورة التى تعكسها للمرأة، ومن غياب أى سياسة لتغيير ثقافة أو ذهنية التمييز ضد المرأة بشكل أو بآخر فى المجتمع. وفى مصر على وجه الخصوص وصلت المرأة إلى المستويات العليا للإدارة بجهازى التليفزيون والإذاعة دون أن يؤدى ذلك إلى أثر ملموس فى توجهات هذه الأجهزة بالشكل المطلوب.

ويثير وضع المؤسسة الدينية فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة كثير من التساؤلات، فالأزهر مثلا يبدو كجزء من المؤسسة الحاكمة وكذلك دار الإفتاء بمصر وربما الكنيسة القبطية، ولهذه المؤسسات دور فى إصباغ الشرعية على سياسات وقرارات وتوجهات مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة، ولها مواقف بالنسبة لقضايا معينة تأخذها الدولة فى الحسبان بالنسبة لقضايا عامة ولقضايا المرأة بشكل خاص. وبالرغم من إنصاف الإسلام للمرأة والإصرار على ذلك فى الخطاب الدينى فى المناسبات المختلفة، فإن هناك ميلا لتفسير الشريعة أحيانا كثيرة وشرحها بشكل يحدُّ من حقها فى المشاركة فى إدارة شئون المجتمع. وهناك قوى دينية متمثلة فى الجماعات الإسلامية المعروفة بتصوراتها لدور المرأة، ومن الصعب معرفة ما إذا كانت المؤسسة الدينية الرسمية تختلف وتتناقض مع هذه الجماعات أو تتفق معها فيما يخص قضية المرأة.

وبالرغم من وجود داعيات يقمن بالوعظ للسيدات فى المساجد والمنازل، فإن الخطاب الدينى الرسمى يوجه دائما بواسطة رجال الدين من خلال قنوات الإعلام ومن فوق منابر المساجد وفى الندوات العامة؛ ذلك لأن المؤسسة الدينية ذكورية لا مشاركة حقيقية للمرأة فى ممارستها لشئون المجتمع من خلال هذه المؤسسة.

تدل البيانات المتاحة عن عمالة النساء على انخفاض معدلات مساهمتهن فى الأنشطة الاقتصادية بشكل عام، مع الأخذ فى الحسبان عدم دقة هذه البيانات، خصوصاً فيما يتعلق بمساهمة المرأة فى القطاع غير الرسمى ونشاطها الخاص برعاية الأسرة والعمل فى المزارع وغيرها من الوظائف التى لا ينتج عنها خدمات قابلة للقياس. وبالنسبة للقطاع الخاص يرى أصحاب الأعمال أن هناك مشكلات كثيرة متعلقة بتوظيف النساء، منها: تركهن العمل بعد الزواج والإنجاب، ومنها: تكبد العمل تكاليف معينة، مثل: إجازات الأمومة ورعاية الأطفال. وهناك كتابات عدة تشير إلى أن سياسات الخصخصة والاستغناء عن العمالة الزائدة يؤثر بشكل سلبى على عمالة النساء فى القطاع الخاص، ومن ثم غياب أكبر لهن فى إدارة المجتمع والدولة من خلال هذا القطاع.

وبالنسبة للمجتمع المدنى فإن المرأة مستبعدة من الساحة السياسية إلى حد بعيد، وتنعكس نظرة الأحزاب لدور المرأة السياسى بشكل واضح فى العمليات الانتخابية، حيث تحجم كل الأحزاب عن ترشيح عدد مناسب من العضوات ومساندتهن للوصول إلى المقاعد فى المجالس النيابية. أما بالنسبة للجمعيات الأهلية فتشترك المرأة فى عضوية هذه الجمعيات بحجم كبير وتشارك الرجل فى عضوية مجالس إدارتها، كما ترأس المجلس فى عدد لا بأس به من الجمعيات. وتظل مشاركة المرأة فى النقابات العمالية والمهنية ضعيفة.

لعل ما سبق ذكره يلقى ضوءاً على مركز المرأة المصرية الضعيف فى مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة، الذى لا يسمح بالمشاركة الحقيقية فى عملية إدارة هذه الشئون. ويأتى هذا الضعف بسبب عدم استنادها إلى قاعدة من النفوذ تمكنها من الوجود فى تلك المؤسسات المسئولة عن عملية إدارة شئون المجتمع، سواء التابعة للحكومة أو القطاع الخاص أو المجتمع المدني. ويمكن القول بأن مصادر النفوذ الأساسية لأى جماعة فى المجتمع هى حجم الجماعة ومدى تنظيمها والموارد التى تملكها.

تملك المرأة المصرية المصدر الأول للنفوذ، وهو الحجم فى المجتمع؛ إذ تدل الإحصاءات على أن النساء يشكلن نصف السكان. أما من الناحية التنظيمية فلا يوجد فى مصر تنظيم نسائى شعبى يستطيع فرض وجود المرأة فى مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة، كذلك لا تستخدم النساء العضوات فى الأحزاب والنقابات هذه التنظيمات العامة للمجتمع المدنى فى المطالبة بحقوقهن أو الدخول فى مناورات مع الحكومة أو القطاع الخاص لهذا الغرض. وتشهد المرأة بعض النفوذ من خلال الشبكات التى كونتها المرأة العربية. وبالنسبة للموارد التى تملكها المرأة المصرية وأهمها الموارد المادية، فلا تتوفر بيانات ودراسات وافية تحدد مدى شيوع الفقر بين الإناث المصريات – وإن كان هناك ما يسمى بتأنيث ظاهرة الفقر تنتشر بشكل واسع. ويرتبط ذلك بعوامل مختلفة مثل: مستوى التعليم، وفرص العمل، والثقافة السائدة، ونظام الإرث، وسياسات المؤسسات المالية وإجراءاتها بالنسبة للقروض والائتمان. وخلاصة القول إن المرأة لا تملك فى الوقت الحاضر من النفوذ القدر الذى يمكنها من فرض وجودها فى

المؤسسات التى تدير شئون المجتمع والدولة؛ ولذا لا تؤخذ مصالحها حاليا فى الحسبان بالمساواة مع مصالح الرجل فى عملية الإدارة؛ لغيابها عن المشاركة فى اتخاذ القرارات التى تضعها تلك المؤسسات.

بداية قرن جديد ورؤى مستقبلية حول مركز المرأة فى ضوء متغيراته

نشهد ونحن نودع القرن الحالى تغييرا كيفيا على الصعيد العالمى ينعكس على جميع البلاد بدرجات متفاوتة. ويعتقد الكثيرون أننا نخطو ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين نحو مجتمع جديد له ملامحه ومميزاته التى تشكلت خلال القرن الحالى وبدت واضحة بكل أبعادها بنهايته. واستخدمت مصطلحات ومفاهيم جديدة لوصف ما يحدث من تغير،منها: العولمة، والكوكبة، والكونية*. وسنحاول فى هذا الجزء من الورقة تصور احتمالات التغير فى مركز المرأة المصرية مع دخولنا القرن الواحد والعشرين، وفى ضوء ملامح المجتمع الجديد وخصائصه. لاشك أن أى تغيير يحمل معه تحديات معينة، كما يحمل أيضا بعض الفرص، ومن المفيد الاستعداد لكلاهما. نشأ هذا المجتمع الجديد؛ نتيجة لتغير فى شكل العلاقات الخاصة بالإنتاج وعلاقات السلطة والنفوذ والعلاقات الاجتماعية وتغير أساسى فى مفاهيم الوقت ومفاهيم المكان. تغيرت علاقات الإنتاج تقنيا واجتماعيا فى إطار النظام الرأسمالى، وأخذت شكلا مختلفا عما كانت عليه من قبل، إذ تحولت إلى نظام رأسمالى يسميه البعض برأسمالية المعلومات والمعرفة، ويسميه البعض الآخر بالرأسمالية الكوكبية مشيرين بذلك إلى ظهور الشركات متعددة الجنسية التى يتعدى نشاطها الحدود الدولية ويشارك فى رأسمالها وعمالها وفى التسويق والبحث شركات موجودة فى بلاد مختلفة، وتتطلب إدارتها ثورة فى مجال الاتصال والمعلومات. ولهذه الرأسمالية أبعادها الخاصة بالإنتاج والعمل ورأس المال، كما أن لها أثراً فى العلاقات بين فئات المجتمع وجماعاته وطبقاته.

(*) إسماعيل صبرى عبد الله: "الكوكبة الرأسمالية العالمية فى مرحلة ما بعد الإمبريالية"، دراسة غير منشورة، منتدى العالم الثالث، القاهرة، مايو ١٩٩٧م، ص٢.

ويوجه الاقتصاد الرأسمالى المعلوماتى عمليتان أساسيتان، هما: الإنتاج والتنافس. ويستند الإنتاج على الابتكار، ويستند التنافس إلى المرونة؛ لذا يرتبط تطور الوحدات الإنتاجية بمستوياتها وأشكالها المختلفة بعلاقاتها الإنتاجية وتوجيهها لتعظيم قدرتها على الابتكار والمرونة، ويصبح توفير المعلومات والتكنولوجيا والقدرة الثقافية على استخدامها أمرا أساسيا فى العملية الإنتاجية، كما تصبح العملية التنسيقية والتكيف السريع هدفا أساسيا وضرورة للتنظيم والإدارة الناجحة. ومن خلال هذا النظام الجديد للإنتاج يعاد توصيف دور العامل فى العملية الإنتاجية، ويفرق بين العمل العادى التقليدى والعامل المؤهل سريع التكيف للتغيير. والأساس فى هذه التفرقة ليس فقط مستوى التعليم، ولكن أيضا القدرة على التعلم المستمر، أى اكتساب المعرفة والمعلومات. وهناك فرق بين المهارات والتعلم، إذ تفقد المهارات قيمتها بتغير التكنولوجيا والشكل التنظيمى للوحدة الإنتاجية، أما التعلم فهو العملية التى تمكن العامل من التعرف على أنواع المهارات الجديدة المتغيرة للأعمال المختلفة والقدرة على اكتساب هذه المهارات الجديدة، فإذا وجد العامل المؤهل فى التنظيم والبيئة المناسبة فإنه يمكن أن يتكيف ويكتسب باستمرار مهارات جديدة تتناسب مع التغير الذى تمر به العملية الإنتاجية. أما العامل التقليدى فهو غير العامل المتعلم، إنه يوكل إليه مهمة محددة ولكنه لا يملك القدرة على إعادة برمجة هذه المهمة بشكل مختلف متغير، ولا تتطلب المهمة الموكلة إليه معلومات أو معرفة تتعدى قدرته على استقبال التعليمات وتنفيذها. مثل هذا العامل يمكن استبداله بأى شخص آخر من المجتمع نفسه أو من بلد آخر أو حتى بآلة من الآلات. وبالرغم من صعوبة الاستغناء عن هذا النوع من العمالة كمجموعة وكفئة وقطاع كامل، فإن من الممكن الاستغناء عنهم كأفراد؛ لأن القيمة المضافة بوساطة أى منهم للمؤسسة بسيطة.

ولتحقيق المرونة فى إدارة المشروعات عدة متطلبات، منها: اتخاذ الشركات التابعة كجزء من شبكات الشركات الكبرى، ومنها: ساعات عمل مرنة، ومنها: التنوع فى أشكال العمل وترتيباته؛ لتشمل عمل الفرد وتبادل التعاقد من الباطن .. وغير ذلك من الأشكال.

ويـؤدى ذلـك إلى لا مركـزية فـى العمـل مـع تنسـيق وتفـرد. ويظـل الاقتصـاد المعلومـاتى اقتصادا رأسماليا أكثر من أى اقتصاد سابق، ولكن يتغير شكل رأس المال كما تغـير شـكل العـامل . ويظـل مبدأ الإنتاج بهدف الربح وتوزيع الربح على أساس حقوق الملكـية قائما. ولكن تختلف طريقة توزيع الأرباح ويختلف تعريف الرأسماليين ليشمل ذلـك ثلاثـة مسـتويات: أمـا المستوى الأول فيخـتص بمن لهم حق الملكية وهم أصحاب الأسـهم فى الشركات المختلفة، والأسر المالكة للشركات، وهو شكل للرأسمالية لا يزال موجـودا فـى بعـض الـدول، وأصحاب الأعمال ممن يملكون وسائل الإنتاج وعقولهم هى الـرأسمال الأساسـى. أمـا المستوى الثانى فيتمثل فى طبقة المديرين الذين يوجهون رأس المـال لصالح أصحاب الأسهم. وأما المستوى الثالث فهو سوق البورصات العالمية. فى هذه الأسـواق تـتقارب كـل الأرباح من مختلف المصادر باحثة عن زيادة، حيث حدود الربح فى الأوراق المالية وفى السندات أعلى بكثير من الاستثمارات المباشرة. وليس هذا معيبا إذا كانـت هـناك قواعد، وإذا ما تفادت الإدارة الحكيمة والتكنولوجيا السليمة الانهيار الدرامـى للسـوق، وإذا أصـبحت الخسـارة البسـيطة لـرأسمال الـبعض مكسـبا لآخـرين فيـتحقق الـتوازن بعـد ذلـك. والفـرق بـين الـربح الـناتج مـن العملـية الإنتاجية للسلع والخدمـات والـربح الـناتج مـن عمليات الاستثمار فى سوق الأوراق المالية، أن رأس مال الأفـراد بكـل أنواعه يصبح معتمدا على الاستثمار فى السوق العالمية المالية؛ ولهذا فهى تشـكل وشـبكة الإدارة المتصـلة بهـا مجموعـة رأس المـال الحقـيقى والتراكـم الكلى له. وتسـتخدم المصـانع بأنواعهـا والسماسرة والمنتجون ومقدمو الخدمات والحكومة شبكات السـوق المالـية بوصـفها مستودعاً لأرباحهم، وبوصفها مصدراً محتملاً لزيادة أرباحهم. بهذا الشكل تصبح الشبكات العالمية المالية العصب الأساسى للرأسمالية المعلوماتية.

لهـذا كله أثره على العلاقات الاجتماعية وعلى تركيبة الطبقات الاجتماعية؛ إذ يمـيل الـنظام الجديـد إلى زيـادة التفاوت فى الدخل وفى المستوى الاجتماعى بين الناس وإلى الانقسـام إلى قطـبين متـباعدين بمعـنى نمـو الطبقة العليا والدنيا فى الوقت نفسه. ينـتج هـذا مـن الاخـتلاف الجـذرى بين العمال التقليديين والعمال المتعلمين المؤهلين، ومـن ظاهـرة الـتفرد وضـعف التنظـيمات الجماعـية لهـم وسـهولة الاستغناء عن القوى

العاملـة الضـعيفة، ومـن الغياب التدريجى بدولة الرفاهية وتقلص دور الحكومة ورفع الدعـم عـن المحـتاجين. ويمـيل المجتمع الجديد أيضا إلى الاستغناء عن بعض جماعات المجـتمع وعدهـم خـارج التنظـيمات؛ إذ يصـبح جـزءا متزايدا من الناس لا أهمية لهم كمنـتجين أو مسـتهلكين. وتنتشر العمالة المؤقتة غير المستقرة التى لا تستطيع الدخول فى مساومات مع أصحاب العمل. ويؤدى هذا إلى أزمة فى حياة الأسر وبطالة مقنعة وإلى المرض والانحـراف أحـيانا، ومـن ثـم إلى سـقوط وإغفـال مجموعات من الناس وطردهم اجتماعـيا خـارج التنظـيمات **Social Exclusion** . والانشـقاق الحقـيقى فى المجتمع الجديـد وعصر المعلومات يعبر عنه أولا من خلال التفتت الداخلى فى تنظيم العمل بين العمـال المؤهلـين المتعـلمين الذيـن يسهل استبدالهم، وثانيا من خلال الطرد الاجتماعى لجماعـات يمكـن حتى تجاهلهم، وثالثا من خلال الفصل بين المنطق الذى يحكم تحرك رأس المال فى الشبكات العالمية والقيمة الإنسانية لحياة العمال.

وتـتغير أيضـا علاقـات القـوة والنفوذ فى المجتمع فى ضوء الأزمة التى تمر بها الدولـة بوصـفها وحـدة لهـا سـيادتها، ومـا يتصل بها من أزمة الديمقراطية السياسية. تضعف قدرة الحكومة على تنفيذ قراراتها أو تحقيق وعودها بالرفاهية، وتثار الأسئلة حـول سـلطتها وشـرعيتها. ولأن الديمقراطية النيابية مبنية على أساس سيادة الدولة؛ فـإن اهـتزاز السيادة وحدودها يؤدى إلى عدم الثقة فى عملية اختيار الناس لمن يمثلهم. وتـؤدى عالـمية رأس المـال، وتعـدد مؤسسـات الـنفوذ والقـوة، ولا مركـزية السـلطة إلى هندسـة جديـدة للقـوى والـنفوذ قـد يخلـق شـكلا جديـدا للدولة يسميه البعض بدولة *الشـبكات*(*) ، *فـى هـذه الدولـة يحـاول المواطـنون فـرض قـيمهم ومصـالحهم مـن خـلال انـتمائهم إلى شـبكات العلاقات المختلفة على جميع المستويات وأحيانا خارج البلد الذى* يعيشـون فـيه. وبهـذا الشـكل تخـتلف السياسـة عما كانت عليه من قبل، حيث كانت الطـبقات الاجتماعية لها قواعدها الشعبية التى تحركها أيديولوجيات وقيادات حزبية معيـنة، وتصـبح فى عصر المعلومات تحت سيطرة وسائل الإعلام، يميزها علاقات قوى

(*) Manual Castells "End Of Millennium" Blackwell Publishers Inc. Oxford, UK 1998 P.340-345

ونفوذ ذات أشكال مختلفة ومتغيرة، وتحركها مناورات وقيادات ونواب عن الشعب لا يمثلون فى الحقيقة إلا أنفسهم. ويصبح هذا كله مكونا مهما للثقافة ينعكس فى سلوك الناس وفى التنظيمات وفى القرارات كلها بما في ذلك القرارات السياسية. وتتكون مجموعة من الصفوة فى الوقت الذى يملك أفرادها النفوذ حيث يستغلون مناصبهم السياسية المرموقة فى الحصول على الموارد المادية والاتصالات والعلاقات العامة.

ويتميز المجتمع الجديد أيضا بحركات اجتماعية ثقافية، يدور بعضها حول التنظيم الأسرى والعلاقات داخله. وهناك محاولات لاستخدام مفهوم النوع بدل مفهوم الجنس. وبينما يوجد آباء الآن يلعبون دورا مهما فى تنشئة أطفالهم، توجد نساء كثيرات يتحملن المسئولية الأساسية فى إعالة أسرهن سواء كن متزوجات أو غير متزوجات. ولاشك أن الحركة النسائية العالمية تشكل أزمة ومشكلة للنظام الأبوى فى الأسرة وفى الاقتصاد وفى كل مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة. وليس من المستغرب أن تؤدى الحركة وانتشارها إلى زيادة وعى المرأة بالظلم الواقع عليها وإلى تحدٍ جماعى قوى من النساء. وقد بدأ بعض الرجال فعلا يدركون أن عليهم المشاركة فى الحقوق والمسئوليات. وهو إدراك ضرورى بوصفه أساساً لمجتمع متنور؛ إذ تصبح الأسرة مصدر الأمن النفسى والمادى للناس فى عالم تتقلص فيه دور الحكومة ويعاد تشكيل المجتمع المدنى.

وتختلط التغيرات فى علاقات الإنتاج وفى علاقات النفوذ والقوة وفى العلاقات الاجتماعية ببعضها داخل المجتمع الجديد؛ لتؤدى إلى التغيرات فى الأساس المادى للحياة الاجتماعية والمكان والزمان. وتتخطى الإنجازات التكنولوجية حاجز الوقت، فيتحرك رأس المال ويدور ويعلو النفوذ ويتحكم، وتخترق وسائل الاتصال الإلكترونية ثقافات الناس فى الأماكن البعيدة. وتتشكل قيم المجتمعات *فى الوقت نفسه*، وبشكل غير متسلسل ليس له علاقة بالخبرات أو نواحي الحياة في أى من هذه المجتمعات. وتظهر قيم واهتمامات على شبكات الإنترنت ووسائل الإعلام الإلكترونية متخطية حدود الزمن ولا علاقة لها بالماضى أو المستقبل. وتمتزج التعبيرات من أماكن متعددة فى بيان واحد يعاد ترتيبه باستمرار؛ لكى يُرسَل فى أى وقت، ولأى مكان تبعا

لاهتمام الراسل ومزاج المستقبل. هذه الثقافة التى يسميها البعض ثقافة اعتبارية أو ثقافة "الكوكلة" نسبة إلى الكوكاكولا، أصبحت حقيقة فى غياب حدود المكان والزمان فى عالم تتدفق وتتحرك فيه المعلومات.

وتنشأ فى المجتمع الجديد حركات اجتماعية وثقافية تعتنق منذ البداية منطقا اجتماعيا مغايرا للقواعد والمبادئ التى تستند إليها منظماته، ومؤسساته، فتنفصل هذه الحركات لتبنى مؤسساتها الخاصة، ليس من القاعدة إلى القمة ولكن من الداخل إلى الخارج محددة لمن تنتمى إليها ومن لا تنتمى. وقد تنعزل جماعات الصفوة داخل شبكة خاصة بهم من الاتصالات والمعلومات المتدفقة، وقد تظل خبرة بعض الناس محددة ومنعزلة كجماعات مهشمة داخل النظام، مما يؤدى إلى انتشار ظاهرة العنف اللامعقول. وقد تحاول الجماعات مهمشة فى المجتمع الرد على عزلهم بطريقتين: إما الدخول فى لعبة الرأسمالية العالمية من خلال اقتصاد الجريمة، وإما تصديهم للمجتمع ومحاولة فرض قيمهم وتهميش المجتمع، كما تحاول جماعات الإرهاب فى الجزائر وأفغانستان.

يحكم الاقتصاد العالمى مجموعة من المؤسسات متعددة الجنسية المتشابكة مع بعضها، ومحور هذه الشبكة مجموعة الـ G7 التى ينضم إليها آخرون، وأداتها صندوق النقد والبنك الدولى ومنظمة التجارة العالمية. وتسهم التجمعات غير الرسمية مثل مؤتمر دافوس DAVOS فى خلق ارتباطات بين الصفوة العالمية. ولا تختفى الدولة فى هذا المجتمع الجديد ولكن يقل نفوذها، وقد تقوى الحكومة المحلية وأجهزتها لدخول والتعامل مع الشبكات العالمية للمال والمعلومات.

نلمس هذه الملامح والخصائص التى تميز المجتمع الجديد على مختلف المستويات العالمية والإقليمية والقطرية بدرجات متفاوتة كما سبق أن قلنا، ومنذ تحركت دول عربية كثيرة صوب تطبيق برامج التكيف الهيكلى، واتخذت خطوات واسعة فى عملية التحرير الاقتصادى والخصخصة والانفتاح على التجارة الدولية، وأدى الخضوع إلى أحكام السوق إلى معدلات بطالة مرتفعة؛ حيث تزايدت معدلات من يبحثون عن العمل باطراد وبنسب أعلى من نسب الزيادة فى فرص العمل، وتدل

الإحصاءات على تـزايد أعـداد الفقراء فى الدول العربية، وتزداد الفجوة بين الأغنياء والفقـراء بين الدول وبعضها وداخل الدولة الواحدة. وتبرز بعض الفئات السكانية التى تعـانى أكـثر مـن غيرهـا؛ لتهمـيش المجـتمع لهـا، ولانعدام فرصها فى الحصول على المؤهلات والعمل والأراضى والأصول الإنتاجية. وينطبق هذا بشكل خاص على الإناث.

وبالرغم من اعتقاد البعض أن هناك تراجعات فى هذه الملامح والخصائص نتيجة لبعض التغيرات فى فكر المجتمع الأوربى واحتمال ظهور ما يسمونه بالطريق الثالث، فإن الشواهد تدل على أن هذه التراجعات لن تكون حقيقية على المدى القريب.

ويصـبح السـؤال الآن : ما هو التصور والرؤية لما سيكون عليه حال المرأة المصرية فى القرن القادم فى ضوء التغيرات على الساحة العالمية التى وصفناها ؟

وبالـرغم مـن صـعوبة الإجابـة عـن هـذا السؤال، فإنه انطلاقا من الحاضر يمكن استشـراف رؤى محـتملة للوضـع المسـتقبلى لـلمرأة: الـرؤية الأولى تفـترض امـتداد الاتجاهـات الحاضـرة الأساسية بالنسبة لحالة المجتمع ككل ومركز المرأة فيه، ويمكن تسـميتها بالـرؤية المرجعـية. أمـا الـرؤى الأخـرى تفـترض أنواعـا من التدخل لإجراء تعديـلات جوهـرية مـرغوبة فـى طـريقة إدارة المجـتمع والدولة بما ينعكس بشكل أو بآخر على وضع المرأة فيه.

الرؤية المرجعية

فـى ظـل الأوضاع الاقتصادية الحاضرة والمنظورة متمثلة فى ازدياد عدد المتدفقين الجـدد إلى سـوق العمـل بمعدلات أعلى من معدلات النمو الاقتصادى، تبدو آفاق العمالة وسوق الاستخدام قاتمة بالنسبة للإناث بشكل خاص.

ففـى ضوء ما ذكرناه من صفات ومؤهلات يتطلبها النظام الرأسمالى المعلوماتى فى العـامل، تـتقلص فـرص الإنـاث فـى الانضـمام إلى سـوق العمـل، ويبقى جزء كبير ممن اسـتطعن الحصول على بعض الفرص كجزء كبير من قطاع العمال التقليديين الذى يمكن الاسـتغناء عن أفراده بسهولة؛ لتعذر وصولهن إلى مستوى العامل المتعلم سريع التكيف القـادر على الابتكار والتنافس واتخاذ القرار على خط الإنتاج. ويرتبط ذلك بعدة عوامل مـن أهمهـا: ارتفـاع نسـبة الأمـية بين النساء، واستمرار معدلات التسرب العالية بين

الطالبات فى مرحلة التعليم الأساسى، مما يعطل المجهودات المبذولة للقضاء على الأمية، بل هناك بعض التوقعات بأن تقل معدلات انتساب الإناث للتعليم الأساسى؛ نتيجة لارتفاع تكلفة التعليم وعجز الأسر الفقيرة عن تغطية هذه التكاليف والاكتفاء بتعليم الذكور إذا سمح الحال. وبجانب العيوب المعروفة فى نظام التعليم هناك اتجاه من جانب الطالبات للتوجه إلى النظرية والإنسانية بدرجة أكبر من الدراسات العلمية والتكنولوجية والإدارية المطلوبة فى سوق العمل. ويظل القطاع الخاص، وهو المسئول بشكل أساسى عن توفير فرص العمل، يفضل تعيين الذكور؛ حتى لا يتحمل إجازات الأمومة أو الالتزام بتوفير خدمات رعاية الأطفال التى فرضها القانون عند تواجد عدد معين من العاملات. ولما كانت المرأة تتحمل العبء الأكبر من المسئوليات الأسرية والمنزلية بجانب عملها خارج المنزل، وفى غياب الخدمات التى تساندها فى تحمل المسئوليتين، يصعب على العاملات الالتحاق ببرامج التدريب واعادة التدريب لصقل مهاراتهن واكتساب مهارات جديدة باستمرار، مما يتطلبه نظام الإنتاج فى المجتمع الجديد. ومع تقلص دور الدولة وعدم قدرتها على فرض أنواع من المساندة للمرأة العاملة فى القطاع الخاص. واتجاه هذا القطاع الأساسى نحو زيادة الربح، ومع انكماش فرص الاستخدام – يزداد تهميش المرأة فى القطاع الخاص بماله من دور فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة. ولما كان العمل مصدرا أساسيا للدخل بالنسبة للمرأة، فإن معنى ذلك تدنى حصة المرأة من الدخل المكتسب وانتشار الظاهرة تأنيث الفقر بشكل أوسع. ومن الصعب تصور إمكانية قطاع كبير من النساء الانضمام إلى أصحاب الأسهم فى الشركات المختلفة أو إلى امتلاك بعض الشركات. ومن الصعب أيضا تصور وصول أعداد منهن إلى مناصب الإدارة العليا فى بعض الشركات أو الاشتغال بالمضاربة فى سوق البورصة.

ومن المتوقع أن يستمر الطلب إلى حد ما على المرأة لكى تشغل وظائف السكرتارية، خاصة فى القطاع الخاص. وستجد فرص عمل أيضا فى بعض الشركات ذات الشبكات فى الدول المختلفة وبخاصة فى صناعة الملابس. وقد يساعدها نظام ساعات العمل المرن على الحصول على بعض الوظائف. على أنها تظل داخل قطاع

العمال التقليديين الذين يمكن الاستغناء عنهم بسهولة. باختصار فإن هذه الرؤية المرجعية تعنى زيادة البطالة بشكل عام، وبين النساء بدرجة أكبر وينخفض مستوى حصتهن من الدخل ومن ثم قدرتهن على الاستقلال الاقتصادى الذى يشكل ركنا أساسيا فى قاعدة النفوذ التى يمكن الاستناد إليها فى المشاركة فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة.

ويرتكز نفوذ أى جماعة من جماعات المجتمع أيضا على قدرتها التنظيمية سواء داخل تنظيم عام أو تنظيم خاص بها. لهذا عددنا المجتمع المدنى شريكا فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة. ومن المهم تصور ما سيكون عليه وضع المرأة داخل تنظيمات المجتمع المدنى فى ضوء الإطار المرجعي. ومن الصعب الاعتقاد أن المرأة قادرة على زيادة عددها فى الأحزاب السياسية أو الوصول إلى مناصب قيادية بهذه الأحزاب؛ إذ يعنى هذا استعداد الأحزاب لترشيحها فى عملية الانتخاب وتحمل تكاليف مساعدتها على النجاح نظرا لضعف الإمكانات المادية لدى الغالبية من النساء، هذا علاوة على غياب المهارات اللازمة للعبة السياسية خاصة فى ضوء التغير فى مجال السياسة والنفوذ الذى يفرضه المجتمع الجديد. هذا بجانب استمرار المناخ العام والثقافة السائدة والمتميزة بالتعصب ضد المرأة. وفى غياب حركة نسائية لا يوجد أى جهة تمارس ضغطا على الأحزاب؛ لكى تفسح المجال للمرأة لتأخذ المساحة المناسبة أو المناصب العالية. ولتمثيل الحركة النسائية داخل الحزب. ولن تستطيع النساء منفردات اقتحام هذه الساحة. أما بالنسبة للنقابات العمالية والمهنية فمن المتوقع أن يؤدى تهميش المرأة فى القطاع الخاص إلى تقلص حجمها فى هذه النقابات، وإلى تجمد عدد المناصب القيادية التى تشغلها فى هذه التنظيمات إن لم يقل عددا، خاصة فى ضوء الضعف العام الذى يصيب الحركة النقابية كما سبق وصفه. وقد يختلف الحال بعض الشىء بالنسبة لوجود المرأة فى الجمعيات الأهلية وبالنسبة لاهتمام هذه الجمعيات بقضايا المرأة، فهناك حركة نشطة من قبل الهيئات الدولية والإقليمية لمتابعة قرارات بكين تشارك فيها هذه الجمعيات، وتكون فيما بينها شبكات تساند بعضها على المستوى القطرى وتتصل بغيرها فى الخارج مما يكسبها بعض النفوذ. وتستطيع هذه

الشبكات بما لها من مكانة فى المجتمع الجديد لفت نظر الحكومات والقطاع الخاص إلى أهمية مشاركة المرأة فى إدارة شئون المجتمع والدولة. فى الوقت نفسه يقلل من قدرة هذه الجمعيات اعتمادها على التمويل الأجنبى وإمكانية التوقف عن النشاط إذا انقطع هذا التمويل، مع عدم قدرتها على تأمين تأييد المجتمع المحلى وتمويله لها. ومن غير المتوقع أن تقوى التنظيمات النسائية فى شكل اتحاد نسائى إذا استمرت كما هى، بالرغم من اتساع عضويتها وشمولها المناطق المختلفة بأنحاء الدولة؛ إذ تعتمد كل هذه الشبكات تقريبا على الدعم الخارجى وتستند فى نشاطها إلى مدى هذا الدعم.

ويرتبط ما سيكون عليه حال المرأة فى مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة فى القطاع الحكومى إلى حد كبير، بمركزها فى القطاع الخاص وفى المجتمع المدنى كما وصفناه. فمن الصعب أن يزداد عدد النساء فى المجالس النيابية أو يشغلن عدداً أكبر من المناصب القيادية بها دون وجودهن بقوة فى الأحزاب، ودون مساندة الأحزاب لهن عند الترشيح للانتخابات وللفوز فى هذه الانتخابات. أما بالنسبة للمؤسسة القضائية فقد تصل المرأة إلى كرسى القضاء نتيجة للحملة التى تقودها بعض الجمعيات الأهلية.

ومن الصعب تصور حدوث تغيير جذرى فى القوانين الحالية وخاصة قوانين الأحوال الشخصية لإلغاء التمييز الواقع ضدها فى هذه القوانين، وإن كان من الممكن تسهيل بعض الإجراءات القانونية المرتبطة بالتقاضى لصالح المرأة. أما بالنسبة للمؤسسة التنفيذية فقد يزداد عدد النساء إذا ما توسعت الدولة فى تقديم الخدمات الاجتماعية من صحة وتعليم ورعاية اجتماعية، ولكن تظل الأعداد التى تصل إلى المناصب العليا محدودة، وتتدخل العوامل الثقافية لتفضيل الرجل عند عملية الاختيار لهذه المناصب، ويرتبط ذلك أيضا بحرية المرأة المحدودة فى الانتقال من مكان عمل إلى آخر ومسئولياتها الأسرية.

وفى ضوء ما يميز المجتمع الجديد من ازدياد معدلات البطالة والفقر والتفاوت بين الطبقات من ناحية، وانحسار الخدمات الاجتماعية من ناحية أخرى، ينعكس ذلك على العلاقات الأسرية، مما قد يؤدى إلى انحرافات واضطرابات نفسية وعضوية تجد المرأة نفسها متحملة العبء الأكبر فى التعامل مع هذه الاضطرابات.

وخلاصة القول إن ترك الأمور تسير فى الاتجاه نفسه خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين دون تدخل وتغيير جذرى فى الأوضاع الحالية، لن يؤدى إلى مشاركة أكبر للمرأة فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة، ولن تستطيع بناء قاعدة من النفوذ تمكنها من هذه المشاركة،بل من المحتمل أن تنخفض تلك المشاركة عن ذى قبل.

رؤية إسلامية سلفية

سبق أن قلنا إن موقف المؤسسة الدينية من قضايا المرأة له وزنه وأثره على ما يطرأ من تغيرات فى موقعها فى المجتمع؛ لذا يصبح اتساع حجم التفكير الدينى السلفى وما يترتب عليه من تغير فى مركز المرأة أحد الاحتمالات التى تستحق المناقشة بوصفها إحدى الرؤى المستقبلية!

للفكر الإسلامى السلفى تفسير بالنسبة لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ويشمل ذلك عدة مفاهيم تتعلق بالمرأة. يفسر هذا الفكر مفهوم القوامة بأن المرأة غير مساوية للرجل، فهو رئيسها وله حق تأديبها إذا اعترضت، وحق ضربها إذا خالفت أمره، وهى لا تخرج من المنزل إلا بإذنه ولقضاء حاجة ضرورية. ويصر هذا الفكر على ضرورة وجود رجل يتولى أمر المرأة مهما بلغت من التعليم والثقافة ومهما كان وضعها الاجتماعي. كما أن المرأة سريعة الانفعال غير عقلانية؛ لذا لا تصلح لتولى المناصب القيادية، ولا يمكنها الاشتراك فى اتخاذ قرارات تؤثر فى حياتها وحياة الأسرة أو حياة المجتمع. ويوصى الفكر السلفى بحجاب المرأة وعدم اختلاطها بالجنس الآخر، ويذهب بعض أصحاب هذا الفكر إلى تحريم أى ملامسة بين الجنسين؛ لذا يجب ألا تصافح المرأة الرجل.

ويرى فقهاء الفكر الإسلامى السلفى أن القانون يجب ألا يسوى بين الرجل والمرأة استنادا إلى أن شهادة الرجل تساوى شهادة امرأتين، بل يرى بعضهم أنه لا تصح شهادتها فى بعض الأمور، بينما يرى البعض الآخر أنه لا شهادة لها إلا فى أمور الأموال، وشهادتها فى ذلك ناقصة تساوى نصف شهادة الرجل. ويرى السلفيون أن خروج المرأة للعمل واكتسابها دخلا أمر غير مقبول إلا فى مجال التجارة؛ لأن

مسئولية الإنفاق تقع على الرجل وحده. ومن ناحية أخرى فإنهم يعترفون لها بحرية التصرف فى مالها الذى ورثته وبأن لها ذمة مالية مستقلة.

ويؤكد الفكر السلفى على حرمان المرأة من تولى المناصب الرئاسية سواء فى المجال السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى، ولا يجوز فى نظرهم أن يكون لها ولاية على الرجال بأى حال من الأحوال. أما بالنسبة للعلاقة الأسرية فالأصل لديهم هو تعدد الزوجات والحق المطلق للرجل فى إيقاع الطلاق.

وخلاصة القول إنه فى حالة ما إذا ساد المجتمع الفكر الإسلامى السلفى، فإن مشاركة المرأة فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة ستنكمش وتتراجع فى جميع مؤسسات هذه العملية والخاصة بالحكومة أو القطاع الخاص أو المجتمع المدنى. وقد يصل الأمر إلى سلبها بعض الحقوق التى تستمتع بها الآن، مثل: حق الانتخاب والترشيح للمجالس التشريعية والمحلية. وحقوقها فى التأمينات والعمل. وقد تحدد لها مجالات معينة للعمل لا تتخطاها مثل: التمريض، والتدريس ويدعو هذا التحديد إلى فرض أنواع بعينها من التعليم عليها تؤهلها لهذه الوظائف فقط دون غيرها. وقد تنسلخ مصر من الاتفاقيات الدولية التى تمنع التمييز ضد المرأة والتى سبق أن صدقت عليها.

الرؤية المستهدفة

يجب التأكيد هنا أن من الصعب إن لم يكن من المستحيل إجراء تعديل جذرى فى وضع المرأة لكى تبنى قاعدة من النفوذ تمكنها من المشاركة الحقيقية الفعالة فى عملية إدارة شئون المجتمع والدولة، دون اتخاذ سياسات عامة للمجتمع ككل تربط بين عملية إدارة شئون المجتمع والدولة والتنمية المتواصلة والقضاء على الفقر. بحيث تكون هذه التنمية مزدهرة ومستدامة مقرونة بعدالة توزيع عوائدها وبزيادة الأجور والإنتاجية للفقراء وذوى الدخل المحدود. كما لا تسمح لآليات السوق والكوكبة والخصخصة أن تقلص من دور الدولة إلى الحد الذى يصيب المجتمع بالتخلخل والبطالة والتهميش، بل يجب أن تهدف هذه السياسات إلى إيجاد التوازن بين الكوكبة والحفاظ على استقرار البيئة الاجتماعية والاقتصادية المحلية، بحيث يتوافر معها الأمن

الاقتصادى والسياسى والاجتماعى للناس خاصة الفئات الضعيفة فى المجتمع. وفى ضوء الاتجاه العالمى نحو التكتلات الإقليمية يصبح هناك حاجة إلى تكامل عربى بين هذه السياسات القطرية. هذه السياسات تشكل الإطار اللازم للوصول إلى الرؤية المستهدفة؛ إذ لا يمكن التعامل مع قضية المرأة منفصلة عن قضايا كل دولة عربية أو قضايا الوطن العربى ككل. فإذا أخذنا ذلك فى الاعتبار. وإذا كانت الرؤية المستهدفة تعنى تمكين المرأة من بناء قاعدة من النفوذ تمكنها من الوجود فى مؤسسات إدارة شئون المجتمع والدولة والمشاركة فى تلك الإدارة بشكل فعال. فإن ذلك يقتضى:

١-أن تضع الدولة برنامجا عمليا يغطى السنوات العشر القادمة يتضمن الأنشطة المختلفة التى تقوى قاعدة نفوذ المرأة وتعزز موقعها فى مؤسسات إدارة شئون المجتمع.

٢- أن ترصد الموارد اللازمة وتعزز الآليات اللازمة لتنفيذ ذلك البرنامج، ويشمل ذلك الموارد المالية وكذلك البشر المؤهلين فى التنفيذ.

٣-وضع نظام متابعة علمى يتخذ لمتابعة التنفيذ وجمع البيانات اللازمة لاستمرارية الجهود بعد انقضاء السنوات المحددة لتحقيق أهداف متفق عليها.

وفى تصورى أنه لن تتحقق تلك المقتضيات إلا فى وجود حركة نسائية قوية على مستوى الدولة وعلى مستوى الوطن العربى ككل. تستطيع تلك الحركة النسائية أن تمارس ضغوطا على الجهات المختلفة لكى تقوم بمسئوليتها فى تنفيذ برنامج العمل الذى ستضعه الدولة مسترشدة بأدبيات حقوق الإنسان الدولية. بل تمارس الضغوط لكى يوضع هذا البرنامج [illegible] بحيث يشارك فى وضعه الجهات الحكومية والقطاع الخاص والمجتمع المدنى بتكويناته المتعددة. هذه الحركة يمكنها تنظيم صفوف النساء بحيث يتحول عددهن إلى مصدر قوة ونفوذ يمكن اتساعه باستمرار. وفى اعتقادى أن هذا ممكن. فالتاريخ ملىء بوصف كفاح الجماعات المختلفة فى المجتمعات المختلفة التى استطاعت بقوة التنظيم تغيير ثقافة المجتمع وبنيانه؛ ذلك لأن هذه الورقة تعد التغيير الحقيقى فى مركز أية جماعة لا يحدث بوصفه منحة وهبة من جماعات المجتمع الأخرى، وإذا ما حدث بهذه الصورة فإن هذه المنحة يمكن

أن تسترد فى زمان لاحق. أما الحقوق التى تأتى نتيجة للجهود التى تبذلها الجماعات لكى تنالها فتبقى وتصان وتستخدم بعقلانية وفعالية. هذه الحقوق تحمى ممن بذل الجهد فى سبيلها ويخشى عليها من الضياع فيستخدمها بالطريق السليم. لذا فإن الرؤية المرغوبة تحتاج إلى تنظيم صفوف المرأة من خلال حركة تتضمن رسالة معينة تؤمن بها جماعات النساء التى تنضم إليها وتكافح فى سبيلها فتعمل فى ارتباط.

ولقيام هذه الحركة النسائية يجب أن يتوافر الآتى:

١- وجود هدف عام مشترك.

٢- شعور وإيمان واستعداد للمشاركة بين أعداد من النساء والجماعات.

٣- معايير وقواعد داخل الحركة.

٤- رصد وتقييم مستمر للعمل لأنشطة الحركة وتقدمها، وللعلاقات داخلها فى كل دولة عربية، وعلاقة واضحة بين الحركة على المستوى القطرى والحركة على المستوى العربى والحركات المماثلة خارج الوطن العربى.

ويجب الإشارة هنا إلى أن استخدامنا للمؤنث هنا لا يعنى أن الحركة لا تضم رجالا يؤمنون بأهدافها ومستعدين للاشتراك فى جهودها، فهناك قيادات من الرجال تؤمن بحقوق المرأة، ومن المفيد ضم جهودهم، لكن يجب أن تظل النساء هى الأغلبية بالنسبة للعضوية وللقيادة؛ لأن الرجل مهما كان مؤمنا بالحركة ينقصه الشعور بالمعاناة الذى تختص به المرأة. هذا دون إغفال أنه صاحب مصلحة حقيقية فى تغيير الوضع وفى إفساح مجال المشاركة للمرأة فى إدارة شئون المجتمع والدولة.

ومن الممكن أن تأخذ المبادرة فى بدء الحركة إحدى الشبكات الموجودة حاليا أو مجموعة من هذه الشبكات. ولعل تحديد الهدف العام المشترك هو أهم مكونات الحركة النسائية، ويستحسن أن يكون مصاغا بشكل مبسط وسهل القبول، على أن تترك التفاصيل الإجرائية فيما بعد؛ ذلك لأن صياغة الهدف بشكل تفصيلى إجرائى غالبا ما يثير الخلاف فتصاب الحركة بالنكسة منذ بدايتها. ومن المهم أن يصاغ الهدف بشكل يصعب نقده من خارج الحركة، وأن ينطبق على احتياجات المرأة من مختلف البيئات الجغرافية ومن مختلف الطبقات الاجتماعية، كما أنه يتفق والأهداف العامة للمجتمع

ككل. ومتى بدأت الحركة واختارت لها هدفا فإنها تضع معايير خاصة تكون أسسا للعلاقات بين من ينتمي إليها من قيادات وأتباع، وبحيث تقوى هذه المعايير من الشعور بالانتماء للحركة. وقد تضم الحركة عضوية غير نشطة، إلا أنه يجب أن يكون هناك مجموعات كبيرة من المنضمات والمنضمين النشطين الذين لديهم استعداد لبذل الجهد في سبيل الحركة. ومن الخطأ تصور بدء الحركة بقيادة سيدة واحدة تحمل كل العبء، بل الأصح أن تكون هناك مجموعة قيادية منذ البداية تضم صاحبات الشخصية القوية Charismatic من المفكرات والإداريات ومن التخصصات المختلفة؛ ذلك لأن الأمر يتطلب مهارات متعددة تتكامل مع بعضها من قيادات الحركة وتنظيمها وتوجيهها، كما أن الاشتراك في الحركة يختلف من حيث نوع الارتباط ومداه ونوع الجهد أو العطاء الذى يبذل في سبيل تحقيق أهدافها. على أن هناك حداً أدنى للاشتراك هو الموافقة والإيمان بأهداف الحركة ومساندتها على الأقل على المستوى الفكرى واللفظى.

متى نشطت الحركة ووسعت قاعدتها استطاعت أن تجعل برنامج العمل الذى تضعه الدولة موضع التنفيذ، وأن تكون العين الساهرة على استمرار المسيرة حتى تحصل المرأة على جميع حقوقها الإنسانية المنصوص عليها في الدساتير القطرية والدولية. وحينما تتكون عدة حركات نسائية قطرية لها قياداتها في كل دولة عربية تنضم هذه الحركات وقياداتها في حركة نسائية على مستوى الوطن العربى. قد يبدو ذلك حلما ولكن يبدأ التغيير الحقيقى دائما بحلم من المستطاع تحقيقه.

References

1- Badran Hoda, "The Road from Beijing: Egyptian Women Journey", UNDP - Cairo – Egypt 1996

2- Beresford P. & Croft Suzy, "Citizen Involvement: A Practical Guide for Chang", Macmillan, 1993.

3- May Graham H., "The Future is Ours", Praeger Westport, Connecticut, 1996

٤- عمر القراى: حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وفكر الحركات الإسلامية ورقة غير منشورة

5- Peterson John L. "The Road to 2015: Profile of the Future", Waite Group Press, Corte Modera, California, 1994.

6- Reisch M. & Gambrill Eileen, "Social Work in the 21st Century", Pine Forge Press, London 1996.

7- Shaw J. & Perrons D. Making Gender Work, Mnaging Equal Opportunities. Open University Press. Buckingham-Philadelphia 1995.

8- The Report of the Commission on Global Governance – Oxford Uiversity 1995.

فهـرس

أوضاع المرأة القانونية والاقتصادية والاجتماعية:

المرأة فى الخطاب الإبداعى والإعلامى والثقافى:

الممارسة السياسية للمرأة العربية:

المرأة والعلم:

الرؤية المستقبلية لقضايا المرأة:

أوضاع المرأة القانونية والاقتصادية والاجتماعية:
أحمد محمود صبحى / إيمان بيبرس / حنان نجمة / سامية قدرى ونيس / سعيدة محمد حسنى / عبير إسحاق / على بن ناصر / فاطمة خفاجى / فريدة بنانى / فريدة النقاش / فوزية عبد الستار / كونثيبسيون دونكاوسا / محمد فتحى نجيب / منى ذو الفقار / منيرة أحمد فخرو / ناديا الشيخ / وطفاء حمادى.

المرأة فى الخطاب الإبداعى والإعلامى والثقافى:
أنيسة الأمين مرعى / جيل رامسى / حاتم الصكر / حلمى النمنم / حليم بركات / عبد الإله عبد القادر / عبد الرحمن أبو عوف / محمد عبد الله الغذامى / محمد دكروب / منى مكرم عبيد / نادية أبو غازى / نسمة أحمد البطريق / نعمة خالد / نهى بيومى / نوال السعداوى.

الممارسة السياسية للمرأة العربية:
سلمى الخضراء الجيوسى / سلمى جلال / عزة شرارة بيضون / عفاف جاد الله / عواطف عبد الرحمن / فيحاء عبد الهادى / ليلى حسينى / مريم سلطان لوتاه.

المرأة والعلم:
فرخندة حسن.

الرؤية المستقبلية لقضايا المرأة:
حازم صاغية / ريما الصبان / على فهمى / هدى محمد بدران.

